

BIBLIOTHECA
IBERO-AMERICANA

Klaus Zimmermann

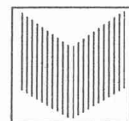
Sprachkontakt, ethnische Identität und Identitätsbeschädigung

Aspekte der Assimilation der Otomí-Indianer
an die hispanophone mexikanische Kultur



VERVUER T

Zimmermann
Sprachkontakt, ethnische Identität und
Identitätsbeschädigung



BIBLIOTHECA IBERO-AMERICANA

Veröffentlichungen des Ibero-Amerikanischen Instituts

Preußischer Kulturbesitz

Herausgegeben von Dietrich Briesemeister

Band 41

BIBLIOTHECA IBERO-AMERICANA

Klaus Zimmermann

**Sprachkontakt,
ethnische Identität und
Identitätsbeschädigung**

**Aspekte der Assimilation der Otomí-Indianer
an die hispanophone mexikanische Kultur**

VERVUERT VERLAG 1992

Als Habilitationsschrift auf Empfehlung des
Fachbereichs Neuere Fremdsprachliche Philologien
der Freien Universität Berlin gedruckt mit
Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

Klaus Zimmermann :

Sprachkontakt, ethnische Identität und Identitäts-
beschädigung : Aspekte der Assimilation der Otomí-
Indianer an die hispanophone mexikanische Kultur -
Frankfurt (Main) : Vervuert, 1992

(Bibliotheca Ibero-Americana; Bd. 41)

ISBN 3-89354-541-7

NE: GT

© Vervuert Verlag, Frankfurt am Main 1992

Satz: A la ligne, Berlin

Alle Rechte vorbehalten

Printed in Germany

INHALTSVERZEICHNIS

	Seite
Vorwort	13
Einleitung	15
1. Sprachkontakte in Hispanoamerika und ihre Erforschung durch die Hispanistik	15
2. Die Erforschung des Problems von Sprache und ethnischer Identität in bezug auf den spanisch-indoamerikanischen Sprachkontakt in Mexiko	19
3. Der Stand der sprachwissenschaftlichen Erforschung des Sprachkontaktes/-konfliktes zwischen dem Spanischen und dem Otomí im Valle del Mezquital	25
4. Zu Zielsetzung, Methode und Aufbau der Studie	32
5. Zum Geltungsanspruch der Analyseergebnisse	43
 I. Identität und Sprachkontakt	 47
1. Sprachen und Kulturen im Kontakt	47
1.1 Zum Stellenwert des Sprachkontaktes	47
1.2 Konsequenzen des Sprachkontaktes auf die Sprache	49
1.3 Konsequenzen des Sprachkontaktes auf die Kommunikation	51
1.4 Konsequenzen des Sprachkontaktes auf die Träger der Sprache	53
1.4.1 Konsequenzen für das Individuum	53
1.4.2 Konsequenzen für die Gemeinschaft	56
1.5 Schriftlichkeit und Mündlichkeit im Sprachkontakt	68
1.6 Übersicht	69
2. Ethnische Identität	75
2.1 Identität	75
2.1.1 Identität als politische und analytische Kategorie	75

2.1.2	Zum Begriff der Identität	76
2.1.3	ICH- und WIR-Identität	77
2.1.3.1	Das Phänomen 'Identität'	77
2.1.3.2	Auf was zielt die Identitätsfrage?	79
2.1.3.3	Die Herausbildung der Identität	81
2.1.3.4	Identitätswandel und -wechsel	89
2.1.3.5	Krisen und Probleme mit der Identität	90
2.1.4	WIR-Identität	91
2.1.4.1	Die Gruppe	91
2.1.4.2	Gruppenidentität und WIR-Identität	92
2.1.5	Habitus und Bewußtsein	94
2.1.6	Verschiedene gleichzeitige Identitäten	95
2.2	Ethnische Identität	96
2.2.1	Ethnie	96
2.2.1.1	Diskussion der Begriffe 'Ethnie' und 'Ethnizität'	98
2.2.1.2	Was ist eine ethnische Gruppe?	101
2.2.1.3	Objektive vs. subjektive Ethniedefinition	102
2.2.1.4	Ethnischer Inhalt und ethnische Grenzen	103
2.2.1.5	Entstehung von Ethnien	104
2.2.2	Ethnische Individualität, Ethnizität und ethnische Identität	108
2.2.3	Individuelle und kollektive ethnische Identität	111
2.2.4	Zukünftige und vergangene Symbole für Identität	111
2.2.5	Identität im interethnischen Kontakt	113
2.2.6	Lokale Identität, ethnische Identität und supra-ethnische Identität	116
3.	Die Rolle der Identität im Kultur- und Sprachkontakt	118
3.1	Identität als Entscheidungsfaktor für Konsequenzen in der Sprache und für das Verhalten gegenüber Sprache	122
3.2	Sprache und sprachliche Merkmale als Symbole/Signale für eine bestimmte Identität	126
3.3	Identität als beeinflusster Faktor durch im Sprachkontakt auftretende Maßnahmen und Konsequenzen	128
3.3.1	Im Bereich der Kommunikation	128

3.3.2	Im Bereich Träger der Sprache	135
3.3.3	Politisch-staatliche Eingriffe in Sprache und ihr Einfluß auf die Identität	136
II.	Die Otomíes	141
1.	Die Otomíes und die Situation des Valle del Mezquital. Ethnographische Hinweise	141
2.	Exkurs: Ein soziologischer Aspekt der Identität bei den Otomíes. Identität zwischen Tradition und Moderne am Beispiel von Religion und Assimilation	154
3.	Perspektivische Charakteristik des Otomí	178
III.	Studien zum Problem von Identität und historischer Einzelsprache bei den Otomíes	195
1.	Identität und historische Einzelsprache	195
1.1	Humboldts Theorie der Weltansicht und Identität	195
1.2	Sprache als Stigma	205
2.	Ethnische Sprachmerkmale im Spanischen der Otomíes	207
2.1	Das Varietätenkontinuum in der Kontaktsituation	208
2.2	Das Otomí-Spanische	210
2.2.1	Phonetisch-phonologische und morphologische Merkmale	210
2.2.1.1	Phonetisch-phonologische Merkmale	210
2.2.1.2	Grammatische Merkmale	211
2.2.3	Variation der Merkmale	227
2.2.4	Weitere Merkmale des Otomí-Spanischen	231
2.2.5	Ethnische Sprachmerkmale und Stigmatisierung	232
2.2.6	Das Otomí-Spanische als ethnischer Dialekt	235
2.2.7	Identitätsaspekte des ethnischen Dialekts	237
2.3	Semantische Merkmale des Otomí-Spanischen. Am Beispiel der Zeitbegriffe	240
3.	Das Spanische im Otomí	252
3.1	Otomí-Verschreibung ohne Alphabetisierung in Otomí	253

3.1.1	Das spanische Alphabet für das Otomí	253
3.1.2	Die kolonialen Lautanalysen und die darauf aufbauenden Alphabete des Otomí	258
3.1.3	Zeitgenössische Alphabete	270
3.1.4	Fremdorientierte Verschriftung und Identitätsplanung . . .	272
3.2	Entlehnungen aus dem Spanischen im Otomí	274
3.2.1	Die entlehnten spanischen Funktionswörter im Otomí und ihre autochthonen Entsprechungen	276
3.2.2	Aktuelle Akzeptanz der entlehnten Funktionswörter	283
3.2.3	Bisher vorgebrachte Erklärungen für die Gründe der Entlehnung	284
3.2.4	Diachronischer Vergleich der Behandlung der Funktionswörter in älteren Grammatiken und Texten	286
3.2.5	Gründe für die Entlehnung	299
3.3	Otomí-Forschung und Wandel des Otomí	305
IV.	Interaktive Identitätskonstitution in interethnischen Begegnungen der Otomíes mit den Mexikanern	307
1.	Theorie der Identitätskonstitution durch sprachliche Interaktion	307
1.1	Illokutiver Handlungsanspruch und Ich-Identitätsanspruch	307
1.2	Die Kategorie Identität in der Sprache	310
1.3	Der Grammatikalisierungsgrad identitäts- konstituierender Mittel	312
1.3.1	Grammatikalisierte Identitätsmarker	312
1.3.2	Lexikalisierte Identitätsbegriffe	314
1.3.3	Textuelle Identitätsbeschreibungen	315
1.4	Selbstidentität vs. Identität des anderen	315
1.5	Arten von Identitäten	317
1.6	Sprachliche Strategien der Identitätskonstitution	318
1.6.1	Identität in der neueren sprachwissenschaftlichen Diskussion	318
1.6.1.1	Identitätskonstitution in konversationsanalytischen Ansätzen	318

1.6.1.2	Identitätskonstitution durch illokutive Handlungen. Sprachliche Handlungstypologie als Weiterentwicklung sprechakttheoretischer Ansätze	320
1.6.2	Beziehungsaspekt und Identitätsaspekt	322
1.6.3	Identitätskonstitution als Handlung	323
1.6.3.1	Identitätskonstitution durch illokutive Handlungen	325
1.6.3.2	Identitätskonstitution durch sprechaktsubidiäre Mittel	326
1.6.4	Sekundäre Identitätskonstitution	334
2.	Der Ausdruck der ethnischen Identität der Otomíes in der Interaktion	335
2.1	Prädominanz kollektiver Identität gegenüber individualistischer Einzigartigkeit	335
2.2	Die Manifestation otomitischer ökonomischer Wertvorstellungen in Verkaufsgesprächen	339
2.2.1	Theorie des Verkaufsgesprächs bei auszuhandelndem Preis	341
2.2.2	Argumenttypen für die eigenen Strategien	346
2.2.3	Argumente zur Aushandlung des Preises als Manifestation unterschiedlicher kultureller Werte	348
2.3	Sprachlich-interaktive Merkmale der Identität der Akteure im Verkaufsgespräch	354
2.3.1	Situationskontrolle	354
2.3.2	Die Akteure als Gesprächsgegenstand	355
2.3.3	Redezugabbrüche	356
2.3.4	Lautstärke	362
2.3.5	Ethnische Differenz sprachlicher Strategien	362
3.	Identitätskonstitution in der Rede über die Otomíes	364
3.1	Die identitätsbeschädigende Konnotation von "indio" und ähnlichen Kategorien	364
3.2	Die Otomíes als gesellschaftliche Außenseiter: Analyse politischer Rede über die Otomíes	366

V.	Studien zur interaktiven Identitäts-	
	Beschädigung der Otomíes in interethnischen	
	Begegnungen mit den Mexikanern	377
1.	Identitätsbeschädigung	377
1.1	Allgemeine identitätsbeschädigende Handlungen	377
1.2	Ethnien als Ziele interaktiver identitäts-	
	beschädigender Handlungen	379
1.3	Einige Klarstellungen zum Abbau der Konfusion	
	beim Sprechen über Identitätsbeschädigung	385
1.4	Übernahme von Diskriminierungsmustern	
	gegen sich selbst	388
2.	Studien zur interaktiven Identitätsbeschädigung	
	der Otomíes in interethnischen Begegnungen	
	mit den Mexikanern	392
2.1	Identitätsbeschädigende Erfahrungen der	
	"Muchachas" in der Stadt	393
3.	Interaktive Identitätsbeschädigung in	
	Verkaufsgesprächen auf dem Markt	403
3.1	Interpretationsziel und Interpretationsprobleme	403
3.2	Identitätskonstitution im Verkaufsgespräch	404
3.3	Anredeformen in Verkaufsgesprächen	407
3.4	Aggressive Handlungen	411
3.5	Die Thematisierung des Anderen	413
4.	Zusammenfassung	414
VI.	Konklusion	417
	Bibliographie	429
	Anhang	477
1.	Verzeichnis der analysierten Kommunikationen	
	und Interviews	478
2.	Transkriptionskonventionen	480
3.	Verkaufsgespräche auf dem Markt in Ixmiquilpan	481
4.	Synopse der wichtigsten für das Otomí gewählten	
	Schriftzeichen	489
5.	Karte der derzeitigen regionalen Situierung	
	des Otomí	490

6.	Dialektale Gliederung des Otomí	491
7.	Phonetische Merkmale der Otomí-Dialektgruppen . .	492
8.	Lage des Valle del Mezquital nördlich von Mexico-Stadt	493
9.	Das Valle del Mezquital I	494
10.	Das Valle del Mezquital II	495
11.	Bewässerte und unbewässerte Gebiete des Valle del Mezquital	496
12.	Das Municipio de El Cardonal	497
13.	Faksimile der ersten Seite der Otomí-Grammatik des Fray Pedro de Cárceres, ca. 1580	498
14.	Gedruckte Fassung von 13	499
15.	Faksimile der ersten Seite der "Arte breve de la lengua otomí" von Alonso Urbano (1605)	500

VORWORT

Wir wollen dieser Arbeit einige Worte des Dankes an verschiedene Freunde und Helfer voranstellen, die zum Gelingen dieser Arbeit einen wertvollen Beitrag geleistet haben.

Zu allererst sind hier die Mitglieder und besonders Héctor Muñoz Cruz, der Leiter des Projektes "Funciones y conciencia lingüística del otomí y del español en comunidades indígenas del Valle del Mezquital" des Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) zu nennen. Als wir 1981 zu einem zweiten zweijährigen Aufenthalt an die UNAM in Mexiko kamen, erlaubten diese uns, uns in lockerer Weise ihrem Projekt anzuschließen und von ihrer bereits geleisteten Arbeit zu profitieren.

Von der Tätigkeit her, die wir in Mexiko zu verrichten hatten, wäre es uns allein nur unter großen Schwierigkeiten möglich gewesen, eine Verbindung zu einer Indianerregion aufzubauen, um unser Thema zu bearbeiten. Ohne die freundschaftliche Bereitschaft des Leiters des Projektes und der anderen Mitglieder, uns einzuführen, Kontakte herzustellen, uns an den von ihnen bereits vorbereiteten Beziehungen teilhaben zu lassen, an der Feldarbeit teilnehmen zu dürfen und uns auch die ersten grundlegenden Verhältnisse zu erklären, wäre diese Arbeit nicht zustande gekommen. Ihnen allen, Héctor Muñoz Cruz, Rainer Hamel, Teresa Sierra, José Antonio Flores Farfán und Víctor Franco gilt deshalb unser tiefer Dank und eine besondere Verpflichtung. Dies gilt um so mehr, als sich im Verlaufe der Arbeit durchaus problematische Überschneidungen der einzelnen projektierten Untersuchungsthemen ergaben, die sich nicht voraussehen ließen und bei denen die bereits bestehende Gruppe selbstverständlich Priorität beanspruchen konnte. Überschneidungen sind nun letztlich nicht zu vermeiden, im Gegenteil, sie führen zu interessanten Bestätigungen oder auch zu Kritik aus einer anderen Perspektive, was der Erforschung der Sache nur dienlich sein kann.

Wir sind deshalb besonders glücklich, daß wir nunmehr glauben, mit der vorliegenden Arbeit unseren Forschungsinteressen, die wir im Ansatz in unserem Aufsatz (1982a) schon umrißhaft dargelegt hatten, gerecht geworden zu sein. Wir haben auch einen Weg gefunden, keinem anderen sein Thema streitig zu machen. Überschneidungen sind nur noch insofern gegeben, als zum Teil gleiche Situationen untersucht wurden, diese jedoch ausschließlich anhand eigenständig erhobener Daten und unter einer eigenen theoretischen Perspektive.

Zu danken haben wir in gleicher Weise den Otomíes, die uns am Ort mit Rat und Tat geholfen haben. Wir konnten bei ihnen wohnen und mit ihnen sprechen; sie erklärten sich bereit, Gespräche zu führen, Interviews zu geben und diese aufzeichnen zu lassen. Sie machten in unserem Auftrag Aufnahmen von Situationen, in denen die Anwesenheit des Forschers problematisch gewesen wäre und führten sogar Interviews für uns durch. Neben Felipe Ambrosio, Cristóbal Roque und anderen ist

vor allem Aurelio Penca zu nennen, ohne dessen Geschicklichkeit und Zuverlässigkeit diese Arbeit ganz anders aussähe. Ihnen allen, mit denen uns auch weiterhin eine bleibende Freundschaft verbindet, gilt ebenfalls unser Dank; ihnen gebührt auch ein Verdienst an der Arbeit.

Zu danken haben wir auch der FNK der Freien Universität, die uns einen Zuschuß zu den Kosten der Transkription einiger Otomí-Texte gewährt hat und der DFG, die uns einen notwendigen weiteren Forschungsaufenthalt im Valle del Mezquital im August/September 1985 finanziert hat.

Brigitte Schlieben-Lange, Norbert Dittmar, Thomas Kotschi, Harald Thun, Horst Ochse und Jürgen Trabant verdanken wir wertvolle Hinweise, die manche Schwächen vermeiden halfen.

Berlin, im Mai 1989

EINLEITUNG

1. Sprachkontakte in Hispanoamerika und ihre Erforschung durch die Hispanistik¹

Der durch die Conquista und die nachfolgende Kolonialisierung sich ergebende Kontakt Spaniens mit den vielfältigen indoamerikanischen Kulturen und Sprachen hat schon kurz nach der Conquista dazu geführt, daß einerseits die indigenen Kulturen und Sprachen erforscht worden sind, andererseits auch Probleme, die sich aus dem für die indigene Bevölkerung so leidvollen "Kontakt" mit der hispanischen Kultur ergeben haben, erkannt wurden. Ein herausragendes Beispiel für die ethnographische Beschreibung der indigenen Kultur, besonders der zentralmexikanischen, ist die *Historia General* des Fray Bernardino de Sahagún², dem viele folgten. Sowohl diese Ethnographie, wie auch die überaus zahlreichen Beschreibungen der indigenen Sprachen, die in direktem Zusammenhang mit der Missionierung und seelsorgerischen Betreuung der Indianer bis ins 19. Jahrhundert entstanden, waren geprägt von dem Bestreben, genaue Kenntnisse der Sitten, Gebräuche und Glaubensinhalte der indianischen Kulturen zu erhalten, um die konkrete Bekehrungsarbeit in Kenntnis der Hintergründe, vor denen sie stattfindet, effektiver und für die Glaubensreinheit ungefährlicher durchführen zu können. Das sagt Sahagún im Vorwort seines Werkes selbst sehr klar:

"El médico no puede acertadamente aplicar las medicinas al enfermo sin que primero conozca de qué humor, o de qué causa procede la enfermedad; de manera que el buen médico conviene sea docto en el conocimiento de las medicinas y en el de las enfermedades, para aplicar convenientemente a cada enfermedad la medicina contraria. Los predicadores y confesores médicos son de las ánimas; para curar las enfermedades espirituales conviene que tengan experiencia de las medicinas y de las enfermedades espirituales. El predicador de los vicios de la republica, para enderezar contra ellos su doctrina, y el confesor, para saber preguntar lo que dijese tocante a su oficio, conviene mucho que sepan lo necesario para ejercitar sus oficios. Ni conviene se descuiden los ministros de esta conversión con decir que entre esta gente no hay más pecados que borrachera, hurto y

-
- 1 Wir haben für dieses Kapitel darauf verzichtet, die bisherige Forschung über die hispanoamerikanische Sprachwissenschaft ausführlicher zu dokumentieren und zu besprechen. Das halten wir für zulässig, weil für die Zeit bis 1950 mit Kuhn (1951: 409-415) und für neuere Zeit mit Malkiel (1972) im allgemeinen, mit Lavandera (1975) zur Soziolinguistik und mit Parodi (1981) zu Mexiko Überblicksdarstellungen vorliegen. Außerdem hat der Autor, zum Teil zusammen mit Luis F. Lara, mehrfach zu Mexiko Darstellungen vorgelegt, vgl. zur Linguistik und Lateinamerikanistik in der BRD allgemein Zimmermann (1984d), zu Mexiko speziell: Zimmermann (1982a), Lara/Zimmermann (1984), Lara/Zimmermann (1988) und Zimmermann (1989).
- 2 Außerdem Acosta (1590), Alva Ixtlilxóchitl (1975), Motolinía (1858).

carnealidad, porque otros muchos pecados hay entre ellos muy más graves y que tienen gran necesidad de remedio: los pecados de la idolatría y ritos idolátricos, y supersticiones idolátricas y agüeros, y abusiones y ceremonias idolátricas, no son aun perdidos del todo.

Para predicar contra estas cosas, y aun para saber si las hay, menester es de saber cHéctor Muñoz Cruz, cómo las usaban en tiempo de su idolatría, que por falta de no saber esto en nuestra presencia hacen muchas cosas idolátricas sin que lo entendamos."

Auch die vielen Grammatiken, Wörterbücher und zweisprachigen Konversationsführer³ indigener Sprachen, die in der Kolonialzeit entstanden, sind geboren aus dem Wunsch, die Sprachen der zu Bekehrenden zu erlernen, um die Missionierung besser durchführen zu können. Es ist insofern sicher richtig zu sagen, daß die Genese der Ethnographie und der Ethnolinguistik, wenn wir diesen modernen Begriff dafür verwenden dürfen, mit dem kolonialen Vorhaben funktional in enger Verbindung steht, wobei man im Einzelfall den "Forschern" durchaus auch ein sich zunehmend entwickelndes autonomes Erkenntnisinteresse konzedieren kann, und man die Ergebnisse dieser Forschung nicht ausschließlich unter dem kolonialpolitischen und christlich-missionierenden Zweck sehen darf.

Die Erforschung von Kontaktphänomenen steht zu dieser Zeit noch im Hintergrund; eher sporadisch findet man - außer in den geschichtlichen Werken, die die militärische Konfrontation beschreiben - Hinweise zu dem, was sich im Kontakt an Neuem entwickelt. So berichtet Mendieta über die Art der Spanier, Náhuatl zu sprechen, und die Art wie die Náhuatl-Sprecher dies dann wieder imitieren:

"(...) y aun el comun hablar se va de cada día más corrompiendo. Porque los españoles comunmente la hablamos como negros y otros extranjeros bozales hablan la nuestra. Y de este modo de hablar toman los mesmos indios, y olvidan el que usaron sus padres y abuelos y antepasados." (Mendieta, Lib. IV, cap. 44)

Genannt werden allerdings auch die Widerstände gegen die Kolonisierung. Obwohl ganz aus christlicher Sicht geschrieben, kommt z.B. in den - allerdings nie gedruckten, da von der Inquisition verbotenen - Gesprächen der ersten zwölf Missionare mit aztekischen Notablen und Priestern, die ebenfalls von Sahagun aufgrund von Aufzeichnungen "rekonstruiert" wurden, die Ablehnung der Anmaßung, eine neue Religion bringen zu wollen und zu meinen, diese sei besser als die ihre, in den Reaktionen der aztekischen Priester ziemlich deutlich zum Ausdruck (Sterbende Götter ... 1949: 102).⁴

Wiewohl in Werken der Kolonialzeit auch Kontaktphänomene dokumentiert werden, werden diese nicht weiter als Gegenstand thematisiert oder gar mit derselben Intensität erforscht, wie es damals bei ethnographischen und ethnolinguistischen Themen getan wurde. Das Interesse blieb dominant den indigenen Verhältnissen verpflichtet.

Der Kontakt selbst wurde, in der sprachwissenschaftlichen Dimension, erst von der Romanistik/Hispanistik als Phänomen zentral thematisiert. Bis 1968 ist die Zahl

3 Zum Náhuatl vgl. Arenas (1611), Anónimo Siglo XVII, Carochi (1645), Cortés y Zedeño (1765), Molina (1571).

4 Zur Geschichte der Missionierung vgl. Konetzke (1964), Cuevas (1964), Lopetegui/Zubillaga (1965).

der Studien allerdings noch recht begrenzt (vgl. Coseriu 1968/77: 349). Der Romanist ging es - generell gesprochen - um die Definition und Beschreibung der Besonderheiten des amerikanischen Spanisch (und des brasilianischen Portugiesisch), und zwar vor dem Hintergrund des postulierten Einflusses, den die jeweiligen indianischen Sprachen auf das jeweilige regionale Spanisch gehabt haben. Coseriu (1968/77: 322 f.) hat diese in Iberoamerika angesiedelte Forschungsrichtung als einem differenzialistischen bzw. pekuliaristischen Denken verpflichtet bezeichnet, einem Denken, das sein Maß am europäischen Spanisch nahm, und noch nicht einmal primär eine Dialektologie Hispanoamerikas⁵ anstrebte, sondern das Spanische in Amerika nur unter dem Aspekt der Gleichheit und Differenz zum europäischen Spanisch betrachtete. Zwar kann diese Lagebeschreibung heute nicht mehr so global gelten, jedoch beschreibt sie eine noch vielfach vorhandene wissenschaftliche Einstellung.⁶

Sie gilt übrigens auch für die Forscher, die den Umfang indigener Einflüsse - wie Lope Blanch (1986) glaubt, aus nationalistischen Gründen - überbetont haben.

Wie hiermit schon angedeutet, kann man in der Forschung zum amerikanischen Spanisch zwei "Mentalitäten" unterscheiden (Uribe Villegas 1964: 506 f.). Die eine, die man in gewisser Weise als indigenistisch bezeichnen kann, sucht die Spezifik des amerikanischen Spanisch vor allem in einem indoamerikanischen Substrat, das diesem seine Besonderheit verleiht. Die andere Mentalität sucht die einzelnen Auffälligkeiten entweder als in spanischen Dialekten der iberischen Halbinsel ebenfalls schon vorhanden zu belegen und/oder als Phänomene einzuordnen, die in der Struktur des Spanischen selbst angelegt und somit unabhängig vom Einfluß der indoamerikanischen Sprachen sind, oder sie versucht zu zeigen, daß die indoamerikanischen Sprachen allenfalls eine Katalysatorfunktion für innerspanische Entwicklungen gespielt haben.

Wenn wir hier von Mentalitäten sprechen, dann meinen wir damit mehr oder weniger unbewußte Einstellungen, die durch die Lebenswelt in der man aufgewachsen ist, geformt sind. Davon sind die Wissenschaften und Wissenschaftler immer wieder geprägt gewesen. Wir meinen damit nicht unlautere Forschungsmethoden (die es im übrigen auch geben kann). Die beiden genannten Mentalitäten sind auch nicht aus einem jeweiligen Nationalismus oder gar Chauvinismus zu erklären (ob

5 Eine solche dialektographische Bestandsaufnahme Hispanoamerikas liegt bis heute nicht vor. Erstellt sind lediglich Sprachatlanten für Kolumbien, Puerto Rico und Südkolumbien. Der mexikanische Sprachatlas soll abgeschlossen sein, ist aber noch nicht veröffentlicht. In Arbeit sind mehrere andere, z.B. zu Chile und Uruguay (Thun 1986). Das 1964 auf dem 2^o Simposio del Programa Interamericano de Lingüística y Enseñanza de Idiomas in Bloomington vereinbarte "Proyecto de estudio coordinado de la norma lingüística culta de las principales ciudades de Iberoamérica y la Península Ibérica" (vgl. Lope Blanch 1967) bezieht sich nur auf die gehobene Umgangssprache der Hauptstädte. Ein kontinentaler Sprachatlas zum Spanischen wurde jetzt aber in Angriff genommen (Alvar 1980, Alvar/Quilis 1984). Hier sind die Kritikpunkte, die Coseriu vorbrachte, nun nicht mehr angebracht.

6 Vgl. hierzu den ausgezeichneten Forschungsüberblick von Malkiel (1972), bes. S. 45 ff. Hierbei haben deutsche Romanisten wie R. Lenz, F. Krüger und M.L. Wagner einen wichtigen, wenn nicht gar initiativen Einfluß ausgeübt, vgl. Malkiel (1972), bes. S. 17 f. und 23 ff. Zu kritisieren ist freilich nicht, daß lokale Besonderheiten erforscht wurden, sondern der Verzicht auf überregionale und theoretische Fragestellungen und die fehlende Teilhabe an solchen Diskussionen (Coseriu 1986/1977: 323).

wohl dies in dem einen oder anderen Falle gegeben sein kann), sondern sie verbinden sich ja durchaus mit jeweils plausiblen Hypothesen über den Sprachwandel in Kontaktsituationen, nämlich daß 1. der Wandel einer Sprache in einer Kontaktsituation möglicherweise etwas mit dieser zu tun hat und daß 2. nicht alles an diesem Wandel mit der Kontaktsituation erklärt werden kann.

Aus einer distanzierteren Perspektive läßt sich diesen Mentalitäten und Hypothesen m.E. als ein durchaus fruchtbringender Aspekt abgewinnen: Wenn jede Mentalität und Hypothese versucht, unter der Antizipation möglicher Kritik der jeweils anderen Seite, ihre Untersuchungen so präzise wie möglich durchzuführen und auch Kurzschlüsse aufzudecken, profitieren wir alle von dieser Polemik.

Indes lassen sich beide Richtungen trotz ihrer Unterschiede in eine Gruppe einordnen, wenn man folgende Kriterien anlegt: Sie betrachten im Wesentlichen *Sprachzustände* und *Resultate* von "fertigen" Sprachveränderungen. Dies ist eine legitime und notwendige Art der Perspektive in der Sprachforschung, denn ohne die Resultate genau zu kennen, kann man sie schwerlich mit anderen Resultaten (Sprachzuständen) vergleichen, weder diatopisch noch diachronisch.

Dem ist jedoch eine Forschung gegenüberzustellen, die den *Prozeß* des Sprachwandels selbst in einer unbestreitbaren Kontaktsituation sowohl in seinem Verlauf, als auch in seiner Motivation, in seinen kurzfristigen wie längerfristigen Resultaten, und auch unter seinen außersprachlichen Aspekten untersucht. Eine solche Forschungsfragestellung gibt es in Hispanoamerika erst - und im allgemeinen nur sehr fragmentarisch - seit kurzer Zeit. Dies ist um so erstaunlicher, als wiederholt erkannt worden ist, daß sich im Augenblick in Lateinamerika noch Dinge abspielen, die schon Alwin Kuhn mit dem Namen "Zweite Romanisierung" belegt hat⁷, und daß man somit - auch in Anbetracht der Unterschiede - Sprachwandel in einer Kontaktsituation *in vivo* studieren kann.

Die u.a. unter dem globalisierenden Etikett der Bilinguismus-Forschung einzuordnenden Untersuchungen sind allerdings selbst sehr heterogen und unterschiedlichen Verwertungsinteressen untergeordnet. So werden diese Fragen häufig allzu eng mit der Problematik der Erziehungspolitik verbunden. Es besteht die Gefahr, daß mit möglichen Schlußfolgerungen für diesen Praxisbereich dann eine weitere Erforschung der Verhältnisse nicht mehr nötig erscheint. Man muß sicher ein gewisses Verständnis für Forschungs- und Erziehungspolitiker haben, die unter dem überwältigenden Eindruck der Erziehungsprobleme in Lateinamerika vordringlich Lösungen in diesem Bereich erwarten und an tieferen und konkreteren Einsichten in den Sprachkontaktverlauf weniger interessiert sind und deshalb Forschungsgelder dafür nicht so großzügig hergeben. Aber die anderen, nicht unmittelbar mit Erziehungsproblemen zusammenhängenden Fragen sind dabei nicht weniger wichtig. Oft sind sie sogar mittelbar verwertbar. Andererseits sollte die Sprachwissenschaft ihre For-

7 Im Vorwort zu Morínigos (1931: 10) Studie der Entlehnungen des Spanischen im Guaraní spricht A. Alonso von wertvollen Rückschlüssen, die man vom Prozeß in Lateinamerika auf die erste Romanisierung machen kann. A. Kuhn weist in seiner frühen Forschungssynthese ebenfalls auf diesen Aspekt hin und bezeichnet die lateinamerikanische Situation als Experimentierfeld (was Diebold 1961 wieder aufgegriffen hat):

"Hinzu kommt hier, daß wir gleichsam ein riesiges sprachliches Experimentierfeld vor uns haben, auf dem Sprachmischung, -schichtung und -umbildung im Lichte der Geschichte nicht nur, sondern unter unseren Augen sich vollziehen und Rückschlüsse auf den großen Romanisierungsprozeß in Europa zulassen" (Kuhn 1951: 409).

schaften so anlegen, daß eine Verbindung zu den drängenden Problemen der Erziehung indianischer Völker gegeben ist.

Man muß sicherlich damit rechnen, daß derartige Forschungen die Grenzen der konventionellen Einteilungen der Disziplinen nicht streng einhalten können. Die oben genannten resultatorientierten Sprachkontaktforschungen hatten eine ziemlich klare Linie gezogen: Einflüsse der indoamerikanischen Sprachen auf das Spanische waren Sache der Hispanisten, Einflüsse des Spanischen auf indoamerikanische Sprachen waren Sache der Ethnolinguisten (Lastra/Suárez 1980: 42; eine frühe Ausnahme bildet Morínigos (1931) Studie zum Guaraní und das entsprechende Vorwort von A. Alonso). Neuerdings wird aber diese Grenze auch in der hispanistischen Sprachwissenschaft nicht mehr so eng gesehen und explizit die Erforschung der Kontakthänomene gefordert. Auf dem Kolloquium über die "Perspectivas de la investigación lingüística en Hispanoamérica" 1979 in Mexiko wird in den Empfehlungen diesbezüglich gefordert: "Proseguir los estudios relativos a las interferencias entre el español y las principales lenguas indígenas" und "tomar conciencia de la problemática propia (indoamericana) de la particular situación lingüística de América" (Lope Blanch, ed., 1980: 139). So sind Forschungen, in denen bilinguale Gruppen untersucht werden, und in denen es darum geht, herauszufinden, wie es zu dem augenblicklichen Bilinguismus gekommen ist, wie er genau aussieht und welche Faktoren auf eine Stabilisierung dieses Bilinguismus oder eine Verdrängung der einen Sprache schließen lassen, nicht mehr so klar auf einzelsprachlich konzipierte Subdisziplinen aufzuteilen.

Aber diese Art von Fragestellungen zum Sprachkontakt sind komplementär zu den resultatorientierten Forschungen, da einerseits auch die Kenntnis der Mikroprozesse und der Zwischenstadien des Wandels wichtig sind, und da andererseits nur bei einer derartigen Perspektive die Probleme des Wandels für die Beteiligten, wozu auch solche Phänomene wie die sozialen und psychischen Kosten zählen, ins Blickfeld treten. Diese Art von Sprachwandelforschung kann dann auch einen wichtigen Beitrag für die Diskussion innerhalb der Erziehungsproblematik leisten.

2. Die Erforschung des Problems von Sprache und ethnischer Identität in bezug auf den spanisch-indoamerikanischen Sprachkontakt in Mexiko

Die indianischen Ethnien spielen im Bewußtsein der mexikanischen Öffentlichkeit eine recht große Rolle. Nicht nur, daß die Presse dieses Thema kontinuierlich aufgreift, auch in der Verwaltung des Staates und in der Forschung wird diesem Problem viel Aufmerksamkeit gewidmet. Spezielle Entwicklungsagenturen haben innerhalb verschiedener Ministerien oder auch selbständig die Indianerproblematik zur Aufgabe. Die Anthropologie (Ethnologie)⁸ ist im öffentlichen Bewußtsein Mexikos kein Orchideenfach, sondern ein mit den Problemen des Landes auch praktisch verbundenes Universitätsfach, und Anthropologen werden zu Beamten in den

8 Was im deutschsprachigen Raum Ethnologie genannt wird, fungiert in Mexiko unter dem Namen Anthropologie.

entsprechenden Entwicklungsbehörden. Die Theorien großer Anthropologen spielen auch im nationalen intellektuellen Milieu eine hervorragende Rolle. In der sprachwissenschaftlichen Arbeit sind die indianischen Ethnien in der Ethnolinguistik, in den Studien v.a. zum klassischen Náhuatl und Maya seit langem Gegenstand der Forschung. Diese Forschungen haben im übrigen durchaus Rückwirkungen auf das Selbstverständnis der heutigen mexikanischen Kultur und nicht etwa nur eine rein archäologisch-konservierende Funktion (vgl. Foster (1980), Zimmermann (1988)).

Die vielfältige Rolle des Indianisch-Ethnischen in der heutigen mexikanischen Kultur und Gesellschaft und in der mexikanischen Varietät der spanischen Sprache ist dabei allerdings noch wenig untersucht. Vor allem scheint uns, daß bis vor kurzem noch bei der Erforschung des Verhältnisses zwischen der hispanisch-europäisch geprägten Kultur und Sprache und den indianischen Kulturen und Sprachen von zu engen Fragestellungen ausgegangen wurde.

Eine Tradition haben die als indigenistisch zu bezeichnenden Forschungen über die Indigenismen im mexikanischen Spanisch. Während hier z.B. Santamaría (1959) in seinem Wörterbuch exhaustiv und ohne kohärente Kriterien alles aufführt, was aufzufinden war, erörtern Studien aus als hispanistisch zu bezeichnender Sicht, zu denen führend die Lope Blancs gehören, die Frage, was an Indigenismen wirklich vital ist und sich letztlich in dem melting-pot der hauptstädtischen Megalopolis gehalten hat (Lope Blanch 1969). Dies ist gemessen an den Erwartungen, und an dem, was etwa eine naive Gleichsetzung von Santamarías Wörterbuch mit dem Sprachgebrauch nahelegen würde, recht wenig. Auch die Stadtdialektstudie von Garza Cuarón (1987) zu Oaxaca weist neben den Nahuatl-Entlehnungen nur ganz geringe Elemente aus dem die Stadt Oaxaca umgebenden Zapotekischen auf. Lope Blanch hat auch mehrfach gezeigt, daß angenommene indigene Substrate im Spanischen der stark bilingualen Halbinsel Yucatán letztlich nicht nachzuweisen sind, und die vorhandenen Einflüsse nicht monokausal als Mayaeinfluß gewertet werden können. Klare Substrateinflüsse sind relativ gering (vgl. Lope Blanch 1987 (Sammlung von früher erschienenen Aufsätzen) zu Yucatán, vgl. auch Pfeiler 1985; allgemein zusammenfassend Lope Blanch 1986). Gerade diese Erkenntnis, die von "indigenistisch orientierten" Forschern bezweifelt wird, bzw. in eine ideologische Ecke gerückt wird, da sie quasi auf neokoloniale Weise noch heute einen indigenen Aspekt des amerikanischen Spanisch verleugne, indem sie Einflüsse nicht anerkenne, ist für uns ein wichtiger Ausgangspunkt. Sie zeigt, daß der Hispanisierungsprozeß im Detail untersucht werden muß. Denn wenn es stimmt, daß letztendlich die indigenen Sprachen so wenig Einfluß (als heute meßbarem Resultat) auf das Spanische der Städte genommen haben, dann widerspricht dies *der erwartbaren*, quasi natürlichen Wirkung der Muttersprache auf eine Zweitsprache. Warum dieser starke Unterdrückungsprozeß von eigentlich erwartbaren "Interferenzelementen" stattgefunden hat, und ob er überall so stattfindet, ist dann gerade Anlaß zu soziolinguistischen Prozeßforschungen.

Umgekehrt haben gerade Ethnolinguisten die häufigen, besonders lexikalischen Entlehnungen aus dem Spanischen in den indoamerikanischen Sprachen dokumentiert, so daß ein interessantes Ungleichgewicht festgestellt werden kann.

Erst mit dem Aufkommen der Soziolinguistik und den modernen technischen Möglichkeiten der Tonaufnahme kann als zusätzlicher Untersuchungsgegenstand die Erforschung des Ablaufs des gegenseitigen Kontakt- und meistens Konfliktverhält-

nisses selbst entstehen. In dieser neuen Perspektive kann man (wir lehnen uns dabei partiell an die von Muñoz (1986a) - allerdings weitgreifender intendierte - vorgeschlagene Topographie der interethnischen Gebiete in Mexiko an⁹) die folgende thematische Gliederung für Mexiko entwerfen:

1. Die Beziehung zwischen der spanischen Sprache und den indoamerikanischen Sprachen in den zweisprachigen Regionen Mexikos selbst;
2. Die Beziehung zwischen der spanischen Sprache und den indoamerikanischen Sprachen in den Städten (als Folge der Zuwanderung);
3. Die Beziehung zwischen den indoamerikanischen Sprachen und der spanischen und englischen Sprache im Südwesten der USA (als Folge der (meist illegalen) Einwanderung).

Für eine thematische Einteilung verweisen wir auf die systematische Skizze der Sprachkontakthänomene weiter unten.

Obwohl nun alle Forschungen, die sich in diesen topographisch und thematisch gesteckten Rahmen einordnen lassen, etwas mit der indianisch-ethnischen Frage zu tun haben, kann man nicht alle vorhandenen Studien auch einer Fragestellung aus dem Bereich der Ethnizität und/oder ethnischen Identität zuordnen, wie dies Muñoz (1986a) offenbar nahelegt.

Zwar ist die These von Edward (1985: 3), "that sociolinguistics", mit ihren Spielarten der Sprachsoziologie und der Sozialpsychologie der Sprache "*is essentially about identity, its formation, presentation and maintenance*", bedenkenswert, weil man es in dem Sinne verstehen kann, daß die Frage der ethnischen Identität den Verlauf von Sprachkontakten und -konflikten entscheidend mitbestimmt, aber es wäre nicht sehr fruchtbar, alle soziolinguistischen Aktivitäten mit diesem Etikett zu versehen und alle Forschungen direkt auf dieser globalen Ebene zu situieren und Fragestellungen auf einer mittleren Ebene sozialer Prozesse zu umgehen.

Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß das umfassende und gravierende Problem der derzeitigen interethnischen Situation in Mexiko darin besteht, daß durch jahrhundertelange, aber in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts verstärkte Assimilationstendenzen die indianischen Kulturen als unterscheidbare ethnische Einheiten und mit ihnen ihre Sprachen vom Untergang bedroht sind. Dieser Untergang hat ganz die Züge des Ethnozids, nicht etwa des Genozids.

Aguirre Beltrán, einer der hervorragendsten zeitgenössischen Anthropologen Mexikos, hat sich dagegen gewandt, den Vorwurf des Ethnozids auf Mexiko anzuwenden. In einer Replik auf den Vorwurf des Ethnozids durch die beiden argentinischen Anthropologen Barrabas und Bartolomé geht er allerdings nur auf den konkreten Vorwurf gegen die Handlungsweise der Indianerbehörde INI bei den Chinantecos ein. Daß es der gesamte ökonomisch-kulturelle Druck von seiten des in

9 Muñoz Cruz' Topographie der interethnischen "Gebiete" umfaßt außerdem:

4. Die Beziehung der spanischen Sprache der spanischsprachigen Mexikaner zum Englischen im Südwesten der USA.
5. Die Beziehung indoamerikanischer Sprachen untereinander in entsprechenden Kontaktzonen.
6. Die Beziehungen der spanischen Varietäten aus anderen Teilen Hispanoamerikas, die durch politisch verursachte Gründe oft massenhaft in Mexiko Zuflucht gefunden haben, zur mexikanischen Varietät (Muñoz 1986a: 65 ff.).

Hier wären noch andere nicht hispanophone Einwanderergruppen, die nicht so zahlreich sind, nachzutragen.

Mexiko herrschenden okzidentalen kapitalistischen Systems ist, der auf den indo-amerikanischen Ethnien lastet, der diesen Ethnozid ausmacht, will er nicht erkennen, obwohl er diesen Druck ausdrücklich selbst dingfest macht:

1. erkennt er an, daß dieser Ethnozid bereits in kolonialer Zeit stattgefunden hat:

"A decir verdad, las culturas que llamamos indígenas son configuraciones de ideas y complejos de conducta peculiares en las formaciones sociales coloniales, porque de ellas derivan. En efecto, la organización política, la estructura social, la tecnología y la economía en que fundan los grupos originalmente americanos su manera genuina de vivir, no son otra cosa que reinterpretaciones de ideas, valores y patrones de acción europeos, que se mantienen en las regiones interculturales de refugio, y constituyen residuos de la antigua explotación colonial." (Aguirre Beltrán 1975: 417)

Und er sieht sehr wohl, daß meistens nur noch die Sprache authentisch ist:

"Si algo permanece auténticamente indio en esas regiones, ese algo son las lenguas vernáculas; cuando éstas desaparecen, la identidad india pierde sus símbolos más representativos." (Aguirre Beltrán 1975: 417)

2. erkennt er an, daß dies nicht nur durch die dominante kapitalistische "Struktur" geschieht, sondern durch zusätzliche offene Gewalt:

"En efecto, las comunidades indias no viven solas en las regiones interculturales de refugio; su existencia está regulada por un centro rector no indígena y se encuentran rodeadas por una sociedad envolvente, que tampoco es indígena, y que se caracteriza por la agresividad que se asigna como *ethos* al hombre de frontera. La invasión de las tierras comunales, la explotación de los recursos naturales y humanos, el trato que conlleva esa explotación, el abuso, el robo, el asesinato y otros actos delictivos cometidos por sectores de población nacional, económica y culturalmente más poderosos y, las más de las veces armados, se realizan una y más veces sin que las autoridades locales, por estar comprometidas o por simple impotencia, puedan evitarlo." (Aguirre Beltrán 1975: 418)

Die Fakten sind offenbar also nicht strittig. Es geht nur um eine unterschiedliche Interpretation. Wenn alles das, was Aguirre Beltrán konstatiert, nicht Ethnozid ist, was ist es dann? Uns scheint, daß er den Schuldvorwurf nur hinsichtlich der Intentionalität der Regierung bzw. des Instituto Nacional Indigenista dementiert. Hier kann ihm möglicherweise zugestimmt werden. Jedoch das Zulassen ethnozidbewirkender Handlungen steht ebenfalls in der Verantwortung der "Regierung".

Es findet also durchaus eine Verdrängung der indigenen Kulturen und der indigenen Sprachen statt, trotz aller realen oder auch nur alibihaften Anstrengungen von seiten der Regierung, das indianische Kulturerbe zu erhalten. Freilich trifft die Verdrängungstendenz immer auch auf Widerstand (Hamel/Muñoz 1983b, Bonfil Batalla 1981) aber uns scheint, daß - von Ausnahmen abgesehen - die Verdrängungstendenz im Augenblick noch stärker ist. Resistenz im Kleinen und Weigerung im täglichen Leben kann derzeit die Haupttendenz der sowohl qualitativ wie quantitativ zuneh-

menden Assimilation nicht brechen, allenfalls kann sie sie verlangsamen oder erreichen, daß man sich für eine Zeitlang noch geschützte Nischen einrichten kann.¹⁰

Die Ausgangsüberlegungen zu meiner Arbeit hat mitbestimmt, daß die Theorien über die Verdrängung und die Bewahrung einer Sprache nicht vollständig sind. So hat Edwards (1985: 113, 163) festgestellt, daß für Sprachentod und Sprachennieder-
gang "the most familiar pattern here involves language shift occasioned by essentially economic forces" und daß "culturally grounds (...)", die argumentativ dagegen eingesetzt werden, "are usually much less potent than economic ones" (S. 163). Man kann die vielfältigen ökonomischen, und wir würden weitergehen und hinzufügen, die administrativen und erziehungspolitischen Faktoren, die unzweifelhaft einen *Druck* auf eine Minoritätensprache ausüben, meist als ursächlich festmachen, aber sie erklären m.E. nicht den letzten Schritt, daß nämlich die Sprecher einer Sprache letztlich selbst aufhören, ihre autochthone Sprache zu gebrauchen. Dazu können sie doch eigentlich von niemandem gezwungen werden (vgl. auch Dressler 1988: 190). Man kann, wie Edwards behauptet, die ökonomischen Vorteile anerkennen, die durch Erlernen einer Vehikularsprache angestrebt oder versprochen werden, man kann die Wirkung des Verbots einer Sprache in öffentlichen Institutionen berücksichtigen, man kann die Wirkung von Strafen für Kinder wegen des Gebrauchs ihrer Sprache in der Schule und anderer äußerst rabiaten Maßnahmen veranschlagen. Dies ist für viele Minoritätensituationen belegt. Daneben bleibt aber eine große Zahl von Situationen, in die ökonomische Zwänge und staatliche oder staatsähnliche Maßnahmen nicht hineinreichen, die direkten sprachplanerischen Maßnahmen verschlossen sind (das ist bei der Einführung nicht-sexistischer Redeweisen nicht anders als bei hier zur Debatte stehenden Eingriffen in die Sprachpraxis). Irgendwann trifft der bilinguale Sprecher einmal eine Entscheidung zu ungunsten der angestammten und zugunsten der neuen Sprache. Eine Entscheidung, die eine Veränderung des Bewußtseins voraussetzt, die individuell motiviert ist, aber in der Summe einen sozialen Prozeß ausmacht, der von den Trägern der autochthonen Sprache z.T. bedauert wird und als solcher ungeplant ist, aber von der Majoritätsgruppe sehr wohl initiiert worden ist. Die Fragen, die sich innerhalb des Problems der Sprachverdrängung stellen, müssen u.E. klarer voneinander getrennt werden: So ist es ziemlich einsichtig, daß jemand eine zweite Sprache erlernt, weil ihm dies ökonomischen und auch anderen (v.a. sozialen) Gewinn (Prestige o.ä.) verschafft. Die Bilingualisierung kann darüber plausibel erklärt werden. Daß man aber aus dem bilingualen Status wieder in einen monolingualen Status, und zwar in der ehemals fremden Sprache, verfällt und auch seine Nachkommen einer solchen Monolingualisierung preisgibt, ist über ökonomischen und sozialen Gewinn nicht zu erklären. Insofern ist zwar für Mexiko durchaus zutreffend, was Knab/Hasson (1979: 481) diagnostizieren, "that the process of language replacement and its ultimate end, language death, are the result of changing relationships between the capitalist national economy of Mexico and indigenous communities", aber dieser makrosoziologische Faktor muß mit mikrosoziologischen verbunden werden und die "Umsetzung" in soziolinguistisch wirksame soziale Akte muß aufgezeigt werden. Eine wichtige Instanz zur Veränderung des

10 Vgl. z.B. den Fall der Mazahuas, Colombres (1981), bes. S. 9: Presentación del Secretario del Consejo Supremo Mazahua. Vgl. auch die Beschreibung eines von den Mazahuas selbst initiierten Projektes von Muñoz (1986b).

Bewußtseins stellt sicher die trotz oftmals bilingual-bikulturellem Etikett das Hauptziel Castellanisierung verfolgende Schule dar. Die Agenten dieser bilingual-bikulturellen Schule sind schon lange nicht mehr einsprachige, nur spanisch sprechende Lehrer von außen, sondern oft Mitglieder derselben indianischen Ethnie. Sie werden aufgrund ihres relativ hohen - mexikanisch orientierten - Bildungswissens, ihrer spanischen Sprachkompetenz und ihrer gleichzeitigen Kenntnis der autochthonen Sprache ausgewählt. Sie stammen oft aus derselben Gegend und wohnen auch dort. Sind die bilingualen Lehrer wirklich die Garanten der indianischen Kulturen, wie Aguirre Beltrán (1975: 413) meint oder sind sie nur geschickt eingesetzte Werkzeuge für die reibungslose, mildere Durchsetzung der Interessen der majoritären Gruppe?¹¹

Ein anderer wichtiger Lebensbereich, von dem Bewußtseinsveränderungen ausgehen, sind die interethnischen Begegnungen selbst. Diese interethnischen Begegnungen sind vielfältiger Natur: Arbeitskontrakte in der Stadt, Einkäufe und Verkäufe in der näheren und weiteren Umgebung, vor allem auf dem ökonomisch äußerst wichtigen wöchentlichen Markt, Begegnungen mit Vertretern verschiedenster staatlicher Behörden, sowohl außerhalb wie innerhalb der eigenen Gemeinde, Kontakte mit Ärzten, Kontakte zu Glaubensbrüdern innerhalb religiöser Gemeinschaften; vor allem zu Wahlkampfzeiten finden auch Politiker den Weg in die ansonsten vernachlässigten Dörfer.

Unsere Hypothese ist, daß sich in diesen Begegnungen etwas abspielt, was wir die Beschädigung der ethnischen Identität nennen. D.h. in der kommunikativen Praxis interethnischer Begegnungen erfahren sich die Mitglieder der indianische Ethnien als minderwertig, als rechtlos, als Unperson. Gleichzeitig manifestiert ihr eigenes, schon als Routine in vielen vorausgehenden Begegnungen eingeübtes und wohl von den Eltern schon erlerntes kommunikatives Verhalten die Situation des kulturell Unterlegenen.

Diese Erfahrung der Beschädigung der Identität und damit einhergehend der Glaube, daß die eigene Kultur und Sprache und man selbst, solange man Angehöriger dieser Kultur und Sprache ist, weniger wert ist als die anderen, führt dazu, daß man seine eigene Sprache und Kultur aufgibt. Dieser Frage gehen wir in der hier vorliegenden Arbeit nach. Diese Frage situiert sich in einer Reihe mit anderen Phänomenen des Sprachkontaktes. Z.B. wird damit das Phänomen der ethnischen Markierung einer Sprache ein entwicklungslogisch nachgeordnetes Phänomen. D.h. erst in Abhängigkeit vom Sprachwechsel, erst wenn der Prozeß der Aufgabe der eigenen Sprache in einer relevanten Weise bereits eingesetzt hat, wenn das Hauptkommunikationsmittel bereits die "andere" Sprache ist, können, um gegen den Anschein der Homogenität der Sprecher dieser Sprache anzugehen, Merkmale ethnischer Individualität, wie sie von Gumperz (1982: 60 f.), Poplack (1981) u.a. für bestimmte Arten des Code-switching, von Giles (1979) als "ethnic speech markers", von Tannen (1979: 226) als "ethnic style in conversation" (vgl. auch Scollon/Scollon (1981), be-

11 Er erwähnt in der schon w.o. genannten Entgegnung auf den Ethnozid-Vorwurf die große Anzahl der bilingualen Lehrer und ihre Rolle, hier bezogen auf Ojitlán, Municipio in der Chinanteca-Region:

"En este [...] municipio trabajan 63 promotores y 23 maestros de lengua ojiteca. Sobre ellos recae la responsabilidad de mantener la cohesión de la comunidad y la persistencia de la cultura" (Aguirre Beltrán 1975: 413).

schrieben wurden, historisch entstehen und möglicherweise bewußt eingesetzt werden.

Die Hypothese, daß die Beschädigung der Identität eine Rolle bei der Sprachverdrängung spielt, stellt also den größeren Sinnzusammenhang, in den sich die Arbeit stellt, dar. Der Gesamtprozeß kann in diesem Rahmen selbstverständlich nicht empirisch nachvollzogen werden. Wir werden auf einzelne Prozeßetappen und -resultate eingehen. Zum einen werden wir den Mechanismus der Identitätsbeschädigung, der selbst wieder sprachlich vermittelt ist, darstellen und analysieren. Dabei wird eine doppelte Verbindung von Sprache und Identität thematisiert: die *durch* Sprache und *an* Sprache sich manifestierende Identitätskonstitution und -beschädigung und die Konsequenzen der Identitätsbeschädigung für das Verhältnis zweier Sprachen und ihrer Sprecher zueinander.

Zum anderen werden wir der Frage nachgehen, warum im Spanischen der Otomíes keine lexikalischen Entlehnungen, sondern nur - grob gesprochen - Interferenzen vorliegen, und warum umgekehrt im Otomí der Otomíes jedoch nicht nur relativ uninteressante, weil erwartbare lexikalische Entlehnungen, sondern solche von nicht erwartbaren Funktionswörtern zu finden sind. Dieser Befund wird als Ergebnis identitätsbeschädigender Aktionen, das sich an Sprache äußert, gesehen.

3. Der Stand der sprachwissenschaftlichen Erforschung des Sprachkontaktes/-konfliktes zwischen dem Spanischen und dem Otomí im Valle del Mezquital

Forschungen zu Sprachkontaktphänomenen sind im Valle del Mezquital - mit vereinzelten Ausnahmen - erst im Zusammenhang mit dem 1979 begonnenen, schon genannten Projekt des CIESAS entstanden. So kann man dieses Jahr sicher als einen wichtigen Einschnitt ansehen und die Forschung danach gliedern.¹²

Sehr früh hat schon Soustelle (1937: 253 ff.) auf den auch als solchen benannten Sprachkonflikt zwischen Otomí und Spanisch hingewiesen und sowohl Fragen der gegenseitigen Entlehnung als auch des Bilinguismus in der Region in einem Kapitel erörtert.

Weitere Studien waren meist von Mitgliedern des Summer Institute of Linguistics im Rahmen ihrer Arbeit der Beschreibung des Otomí des Valle del Mezquital nebenbei erfolgt. Hier sind z.B. Untersuchungen zur Entlehnung spanischer Präpositionen und Konjunktionen im Otomí gemacht worden (vgl. Lanier 1968; Hess 1968). In der Studie von Lee (1969) werden phonetische Einflüsse des Otomí auf das Spanische bilingualer Sprecher untersucht. Auf das soziolinguistische Verhältnis des Otomí zum Spanischen und die Problematik der Abwertung des Otomí hat in einem frühen Aufsatz Wallis (1956) hingewiesen. Die Arbeit des Summer Institute of Linguistics konzentrierte sich - neben der Bibelübersetzung - allerdings weitgehend auf die Beschreibung grammatischer Strukturen des Otomí und auf die

12 Unsere Feldforschung setzte ein, als auch noch in diesem Projekt Feldforschung gemacht wurde. Publierte Teilergebnisse konnten wir einarbeiten, und umgekehrt konnten einige unserer Teilergebnisse auch schon in die Arbeiten der Gruppe einfließen. Im Prinzip verliefen die Forschungen fast parallel und in lockerem kommunikativem Austausch.

Dokumentation von Geschichten auf Otomí. Schon in den fünfziger Jahren entstanden auch kleinere Wörterbücher. Vor dem Abschluß steht ein umfangreiches Wörterbuch Otomí-Spanisch, das D. Sinclair erarbeitet hat.¹³

Ein systematisches Wissen der Sprachkontakt/-konfliktprozesse wurde aber erst mit dem genannten Projekt erarbeitet. In seiner Breite und empirischen Tiefe stellt dieses Projekt zweifellos im Vergleich zu anderen interethnischen Situationen in Mexiko einen Sonderfall dar. Uns ist keine Situation in Mexiko bekannt, über die so intensiv und breit geforscht worden wäre und über die so umfangreiche Ergebnisse hervorgebracht worden wären.¹⁴

Wenn man die theoretischen Erörterungen, programmatischen Entwürfe, Dokumentationen und Vorstudien beiseiteläßt, und sich nur an den empirisch erfaßten Erkenntnisstand hält, dann kann man sagen, daß das hervorgebrachte Wissen hierüber in seiner Gesamtheit für Mexiko als einzigartig gelten muß.

Ohne den Anspruch erheben zu wollen, alle Resultate der bisherigen Arbeiten zu präsentieren, was dann auch eine kritische Sichtung der Untersuchungsmethoden und der Relation der Daten zu den Schlußfolgerungen einschließen müßte, seien hier nur die uns am wichtigsten erscheinenden Ergebnisse in Hinsicht auf meine Fragestellung skizziert.

Eine erste und zentrale Frage innerhalb des Projektes war, inwieweit der Fall des Valle del Mezquital eine Situation der Diglossie darstellt (Muñoz et al. 1980: 134). Nach ersten mehr globalen und eher tentativen Charakterisierungen, in denen es auch noch um die Frage des adäquaten Diglossiebegriffes ging (Hamel/Sierra 1983), hat Hamel (1988) auf der Basis einer Sichtung des Sprachgebrauchs in einer Vielzahl von Kommunikationssituationen auch eine empirisch gut abgesicherte Bestandsaufnahme vorgelegt (vgl. u.a. die Übersichten in Hamel 1988: 250-256 und 261).

Aufgrund dieser Bestandsaufnahme und weiterer Beobachtungen kann man verkürzend folgende, die Diglossiefrage betreffende Tendenzbeschreibung der Situation geben, die allerdings von Ort zu Ort und im individuellen Fall stark variieren kann.

Man findet Fälle von Otomí-Gemeinden, die schon als fast ganz kastellanisiert gelten müssen, während andere Gemeinden das Otomí noch bewahren. In diesen letzten Fällen wird die indigene Sprache zur Kommunikation innerhalb der Familie und der Dorfgemeinschaft gebraucht, auch zur Diskussion interner organisatorischer/politischer Dorfangelegenheiten. In der Schule wird aufgrund der sprachpolitisch-pädagogischen Konzeption die indigene Muttersprache zu Beginn (etwa während der ersten zwei Jahre) als hauptsächliches Kommunikationsmittel benutzt (die Lehrer sind bilinguale Otomíes), aber sie ist nicht Gegenstand des Unterrichtes (die Alphabetisierung erfolgt auf Spanisch) und soll sukzessive auch als Unterrichtssprache wegfallen (vgl. Hamel 1983). Der Kontakt mit der Außenwelt erfordert den Ge-

13 Freundlicherweise hat uns das SIL im Juli 1987 einen unkorrigierten Ausdruck dieses Wörterbuches zur Verfügung gestellt.

14 Jedoch sei hier auf die Gruppe um L. Aubague verwiesen, die in Oaxaca an verwandten Fragestellungen arbeitete (vgl. Aubague et al. 1983), und die Forschungen zum Náhuatl-Sprachkontakt von J. und K. Hill (vgl. Hill/Hill 1977, 1978, 1980) und Knab (1979). Intraethnische pragmatische und soziolinguistische Fragestellungen wurden bei den Tzotziles bearbeitet (vgl. u.a. Gossen (1973, 1974, 1979), Bricker (1973, 1974a, b, c) und Haviland (1977); zum Tzeltal Stross (1974)).

brauch des Spanischen, sei es für kommerzielle Zwecke auf dem Markt im nächsten Regionalzentrum, bei der temporären Arbeit in den Industriezentren wie Mexikostadt und bei der Erledigung administrativer Angelegenheiten mit Institutionen des mexikanischen Staates. Schriftliche Kommunikation läuft nur über Spanisch ab. Im religiösen Bereich sind interessante Unterschiede festzustellen: katholische "Sprechereignisse" werden auf Spanisch abgehalten, während die Protestanten, die in einigen Gemeinden starken Zulauf gefunden haben, eine größere Tendenz zum Gebrauch des Otomí bei ihren religiösen Begegnungen aufweisen.

Eine regionale Radiostation sendet einen Teil ihres Programms auf Otomí, bzw. auf Spanisch mit Übersetzung.

Man erkennt generationenmäßig und geschlechtsspezifische Tendenzen in der Beherrschung der Sprachen. Frauen und ältere Personen sind eher monolinguale Otomísprecher, Männer und jüngere Personen sind eher bilingual, mit unterschiedlichen Beherrschungsgraden des Spanischen. Die generationenmäßige Verteilung kann mit dem Einsetzen und der Zunahme des Schulunterrichtes korreliert werden, die geschlechtsspezifische Verteilung mit der Art der Tätigkeit, je nachdem, ob sie Außenkontakte erfordert oder nicht. Natürlich sind deshalb Frauen, die als Hausangestellte in städtischen Haushalten gearbeitet hatten, ebenfalls bilingual.

Man trifft zudem in diesen bilingualen Gemeinden schon Fälle an, in denen Eltern mit ihren Kindern Spanisch sprechen, um ihnen beim Eintritt in die Schule und generell bei der Eingliederung in das projektierte "Erwerbsleben" zu "helfen".

Man findet also in diesem Gebiet monolinguale Otomí-Sprecher, bilinguale Spanisch- und Otomí-Sprecher (in verschiedenen Graden der Beherrschung) und monolinguale Spanisch-Sprecher. Das Spanische genießt dabei ein hohes Prestige, während die Einstellungen zum Otomí eher abwertend sind. Während einerseits eine starke emotionale Bindung zum Otomí behauptet wird, wird andererseits der funktionale Wert des Otomí für die "modernen" Bedürfnisse negiert (vgl. Muñoz 1983, 1987).

Das Otomí ist auf lexikalischem Gebiet und partiell auf grammatikalischer Ebene (vgl. Zimmermann 1986a) hispanisiert. Das Spanische der Otomíes trägt charakteristische Züge im Vergleich zum mexikanischen Standardspanisch (vgl. Zimmermann 1986b), ohne daß man aber schon von einer "tercera lengua", wie es Meliá (1982) für Paraguay oder einer "media lengua", wie es Muysken (1979) für Ecuador getan haben, sprechen kann. Allerdings ist in vor allem öffentlichen Situationen ein Code-switching zu beobachten, das auch als strategisches Spiel mit dem Prestige des Spanischen beschrieben werden kann (Hamel 1988, Zimmermann 1984: 154 ff.) Hier bietet sich als Erklärung das Konzept der diglossischen Funktionsweisen, wie es Lafont (1984) beschrieben hat, an. Die Situation zeigt einige klassische Züge einer Diglossie-Situation, wenn auch nicht in Reinform. So entspricht der öffentlich-formelle Gebrauch des Otomí in politischen und religiösen Situationen, seine Verwendung in der regionalen Radiostation nicht den traditionellen Diglossie-Kriterien, obwohl auch in diesen Fällen durch klare Dominanzverhältnisse die Minderwertigkeit des Otomí zum Ausdruck kommt. Es ist weiterhin ein gruppenspezifischer Gebrauch feststellbar.

Die Verteilung der Sprachen nach Funktionen ist auch nicht stabil, sondern das Spanische erobert sowohl in funktionaler wie in geographischer Hinsicht immer mehr Bastionen, die vorher das Otomí innehatte. Hamel/Muñoz (1982a, 1983a,

1986) lehnen sich deshalb an die Diglossiekonzeption der katalanischen Soziolinguisten an (Ninyoles) und sprechen von Sprachenkonflikt und einer instabilen Diglossie, die zur Substitution des Otomí tendiert (vgl. auch Hamel/Sierra 1983).

Einen weiteren Untersuchungsgegenstand bildete die zweisprachige Grundschule. Hier wurden Fragen der Castellanisierung und der damit zusammenhängenden Kommunikation und der Unterrichtsmethoden in der Grundschule (Hamel 1983) untersucht. Die Forschungen basierten auf der Auswertung von Tonaufzeichnungen des Unterrichtsgeschehens selbst. Dies hatte den Zweck, die Realität des Unterrichtsgeschehens, das offiziell an einer bilingual-bikulturellen Konzeption orientiert sein sollte, zu beobachten. Dabei ist festzustellen, daß es eine wirkliche zweisprachige Erziehung in den analysierten Klassen der Grundschulen in den Otomí-Dörfern nicht gibt, sondern daß sich weiterhin die - eigentlich offiziell widerrufenen - Strategie der Castellanisierung, d.h. das Spanische als Unterrichts- und Zielsprache zu etablieren, im Unterricht durchsetzt. Lehrmaterial, Methoden und soziolinguistisches Umfeld bewirken, daß im Grunde keines der beiden erstrebten Ziele - Erlernung des Spanischen und Bewahrung des Otomí - adäquat erreicht wird. Der Unterrichtsablauf fördert die Beibehaltung des Otomí nicht und behindert den Erwerb des Spanischen. Man kann diese Ergebnisse auch als relevant für die Entwicklung der sprachbezogenen Identität ansehen. In der Situation der Schule, die früher als offen castellanisierende Institution definiert war, und von der die meisten Erwachsenen, soweit sie "beschult" worden sind, geprägt wurden, und die heute gegen ihr erklärtes neues Ziel der Bilingualität und Bikulturalität realiter verstößt, werden den beteiligten Sprachen und den durch sie gekennzeichneten Sprechern unerschwerlich Attribute beigelegt, nämlich daß das Spanische als Unterrichtssprache tauglich und das Otomí nicht tauglich sei; das Spanische wird als Zielsprache, das Otomí als nur vorübergehendes Verständigungsmittel definiert, das Spanische erscheint als Sprache der "wissenden Lehrer", das Otomí als Sprache der "unwissenden Eltern". Dies sind Attribute, die in einem Schüler, ob er nun das Klassenziel erreicht oder nicht, unschwer zu einer Wertebilanz zuungunsten der eigenen Sprache und Kultur, und damit der diese Kultur tragenden Gruppe, verarbeitet werden (wenn dem nicht andere Faktoren entgegengesetzt werden, die diesem Prozeß gegensteuern).

Vor diesem Hintergrund sind die Untersuchungen des Sprachbewußtseins und der Einstellungen gegenüber den Sprachen (u.a. Muñoz 1983, 1987) besonders interessant. Hierfür wurde die Methode der "juicios metalingüísticos" entwickelt, d.h. ein Verfahren bei dem von Urteilen über Sprache, die in Form der "matched guise" - Erhebung gewonnen werden, ausgegangen wird, und bei dem diese Urteile selbst Gegenstand von Tiefeninterviews werden, bei denen mehr als nur oberflächliche Stereotype elizitiert werden können. Bei diesen Erhebungen ergab sich folgendes Bild der Relation von Realität und ideologischer Repräsentation:

Einerseits wird das Otomí weitgehend positiv bewertet, v.a. im Bereich der Affektivität (insofern ist der Einfluß der Schule - und bei den untersuchten Personen dürfte es sich um solche handeln, die noch weitgehend von der traditionellen, offen castellanisierenden Schule geprägt waren - offenbar nicht absolut durchschlagend, und es gibt andere Faktoren der Resistenz), andererseits wird die Funktionalität des Spanischen und die Notwendigkeit, es als Zweitsprache zu erlernen, nicht bestritten. Dies nennt Muñoz (1983: 40, 49) den ideologischen Mechanismus der Kongruierung. Dies ist ein Mechanismus der Herstellung von Kompatibilität zwischen zwei

widersprüchlichen realen Verhaltensweisen (und nicht wie Muñoz meint, zwischen realem Verhalten und der Repräsentation des Sprachgebrauchs). In diesen Urteilen über die Sprachsituation werden widersprüchliche Prozesse argumentativ als miteinander vereinbar dargestellt, z.B. zwischen Assimilation und Gleichheit der Sprachen, zwischen zunehmender Castellanisierung und rudimentärer Corpusplanung am Otomí, zwischen dem Prestige des Spanischen und der Spanischsprecher gegenüber der Einfachheit und Marginalisierung des Otomí und der Otomísprecher.

Im Bewußtsein der Sprecher stellen sich diese Unvereinbarkeiten also als Vereinbarkeiten dar. Dabei wird der Erwerb des Spanischen von den Otomíes als "nur funktional", eingestuft, d.h. nicht aus innerem Antrieb und mit keiner Abwertung des Otomí verbunden und somit als etwas, das der Otomí-Identität nicht gefährlich werden könne.

Man könnte hier aus unserer Sicht fortführen, daß in diesen Untersuchungen zum Ausdruck kommt, daß das reale Verhalten der Otomíes selbst ihre ethnische Individualität (mit Sprache als einem Teil davon) zunehmend durch den Erwerb des Spanischen gefährdet, da hinter den Ausführungen von Muñoz die Überzeugung steht, daß es keine Kompatibilität dieser Verhaltensweisen geben kann¹⁵), daß aber in den Augen der Otomíes eine wahrgenommene und als wichtig erachtete ethnische Individualität/Identität dieser Gefahr widerstehen könne. Eine andere Interpretation wäre, daß dieses Verhalten der ethnischen Besonderheit nichts anhaben könne, sie nicht wirklich berühre.

Anhand der Analyse von Schlichtungsverhandlungen dorfinsterner Konflikte und von Versammlungen (z.B. Rechenschaftsberichte der Dorfältesten) hat Sierra (1986) die sprachlichen Mechanismen der Gewinnung und Aufrechterhaltung von Macht und besonders Autorität in zwei Dörfern des Valle del Mezquital aufgezeigt. Als symbolisches Kapital (im Sinne von Bourdieu) setzen die Machtträger, bzw. die, die es sein wollen, mehrere Mittel ein, die sich aber alle - auf je verschiedene Weise - auf eine Anlehnspraxis an die hispanophone, dominante nationale Gesellschaft gründen. Gegenüber einer Gattung der "Führer traditioneller Prägung" bildet sich immer mehr ein neuer Führer-Typ heraus, dessen Qualitätsmerkmale auf seiner Kenntnis des Spanischen einerseits, aber auch der formalen Regeln des Diskurses und der Bewältigung v.a. administrativer und politischer Aufgaben beruhen, die den Zweck haben, die Belange des Dorfes nach außen zu vertreten, das heißt z.B. Unterstützungsgelder einfordern zu können.

Das Eindringen der nationalen Gesellschaft gestaltet sich dabei auf der Ebene der Sprachwahl durch die zunehmende Rolle des Spanischen bei offiziellen Anlässen auch innerhalb des Dorfes und auf der diskursiven Ebene durch die Orientierung an Textstrukturen und Sprechstilen, die aus der urbanen hispanophonen Gesellschaft entnommen werden (formalisierte und offizialisierende Diskurspraktiken)¹⁶, auch wenn die Diskurse selbst auf Otomí gehalten werden (Sierra 1986: 330). Gute Aussichten auf eine Führerposition, d.h. als *Juez Auxiliar* oder als untergeordneter Delegierter für ein Jahr gewählt zu werden, hat der, der diese Mittel beherrscht und auch

15 Vgl. w.u. Ninyoles' (1977) Konzeption, daß es eine stabile Diglossie nicht geben kann.

16 Dieser Aspekt, den man auch als Textsortenentlehnung bezeichnen kann, findet sich in mehreren Bereichen. Zimmermann (1984a) hat dies für die Kategorie der Konversationsgespräche gezeigt, Hamel (1988: 94 f.) für Handlungsschemata und Argumentationsstrategien in Schlichtungen.

so einsetzen kann, daß diese seine Kompetenz auch immer transparent ist; dies sind im besonderen und zunehmenden Maße die bilingualen Lehrer, die zudem auch den Erwartungen entsprechen, denen alle anderen gerecht werden, nämlich der Kenntnis der Normen, die trotz allen Einflusses von außen und aller Orientierung an Verhaltensmustern der mexikanischen Außenwelt, noch in vielen Aspekten otomí- oder dorfspezifisch sind.

In eine ähnliche Richtung wie die Untersuchungen von Sierra (1986) gehen einige Teile der exhaustiven Analyse von Hamel (1988). Ebenfalls auf der Grundlage von Schlichtungen und Versammlungen untersucht er jedoch die Praxis der Sprachalternation. Neben der Aufdeckung vieler einzelner Faktoren und der Beschreibung der Handlungsmuster kann er eindrucksvoll zeigen, wie nicht nur in den von Gumperz/Hernández-Chávez (1971) analysierten *interethnischen* Situationen, sondern auch in *intraethnischen* Situationen der Otomíes des Valle del Mezquital Formen des Sprachtransfers und Code-switching vom Otomí ins Spanische in ansonsten als otomísprachliche Domäne angesehene Diskurse einbrechen; in Schlichtungsgesprächen setzen die *Jueces Auxiliares* formalhafte Wendungen aus dem Spanischen als Diskursstrategie ein, um ihre Autorität als Richter und gewählte Dorfälteste zu bekräftigen (Hamel 1988: 375 ff.) Dabei kann die Funktion von Sprachtransfers und Code-switching erst aus einer Analyse der Handlungsziele der Beteiligten erschlossen werden. Diese Praktiken bekommen vor dem übergeordneten Aspekt des Sprachenkonfliktes dann eine zentrale Dimension im Rahmen der Verdrängung des Otomí.

Daß das Spanische auch in diesen, eigentlich dem Otomí vorbehaltenen Situationen, diese Funktion der Markierung von Kompetenz zur Regelung von Problemen zugemessen bekommt, ist in einer weiteren Schlußfolgerung besonders interessant: Daß diese Formeln innerhalb des Otomí-Diskurses mit dieser Funktion eingesetzt werden, setzt voraus, daß die Benutzer glauben, daß dieser Effekt auch wirklich erzielt wird. Zwar muß man auch die Möglichkeit der Fehleinschätzung beim Einsatz von Strategien einbeziehen, aber die Regelmäßigkeit der Strategie deutet darauf hin, daß dieses Verfahren durchaus seinen Zweck erfüllt, d.h. von den Betroffenen als Symbol anerkannt wird.

War einmal die Kompetenz des Spanischen Kriterium für die Wahl derjenigen, die die Belange des Dorfes *nach außen* vertreten sollten, so wurde damit gleichzeitig - unbewußt und nicht-intentional - diese Fertigkeit auch *nach innen* gewendet und erhielt eine Bedeutung für rein dorfinterne Belange. Aber noch mehr ist an diesem Fall abzulesen. Die innengerichtete und innerhalb der Gruppe akzeptierte Rolle spanischer Transfers ist nur möglich, wenn dem Spanischen ein Wert zuerkannt wird, der positiv für seinen Benutzer umgesetzt werden kann. Zwar sind hier noch situative und textsortenspezifische Fragen der Akzeptanz und des Tabus der diskursiven Thematisierung der Sprachwahl und des Sprachtransfers ungeklärt, aber es scheint doch, daß diese Diskursstrategien allseits widerspruchslos hingenommen werden, obwohl dadurch - das darf man nicht vergessen - monolinguale Teilnehmer, oder solche, die nur sehr mühsam sprachlich mithalten können, nach gängigen Regeln und in Kenntnis der Lage durchaus vor den Kopf gestoßen werden, kommunikativ sogar unberücksichtigt bleiben, ja als Kommunikationsteilnehmer in gewisser Weise ausgegrenzt werden.

Die, die als kulturelle Vermittler gewählt werden, setzen ihre Kompetenz, die sie zur Vermittlung eignet, in einer Weise im dorfinernen Rahmen ein, die letztlich dazu führt, die fremde Kultur und Sprache als höherwertig einzustufen.

Interethnische Situationen wie die Kommunikation auf dem Markt, in dem die Otomíes ihre Waren verkaufen und selbst Ware einkaufen, hat Flores Farfán (1984) untersucht. Er hat dabei allgemeine Strukturen des Verkaufsgesprächs in dieser Situation aufgedeckt, und diese im Hinblick auf die Dominanz der nationalmexikanischen Akteure untersucht, die diese anwenden, um für sie günstige Geschäftsabschlüsse zu tätigen. Er kann dabei zeigen, wie die nationalen Akteure in aller Hinsicht die Situation kontrollieren.¹⁷

Zimmermann (1986b: 234) hat einen ersten Versuch einer Einteilung der Varietäten, die sich im Valle del Mezquital durch die Sprachkontaktsituation herausgebildet haben und die am Ort präsent sind, vorgestellt. Innerhalb der dem Spanischen zuzurechnenden Varietäten wurden unterschieden:

1. Das mexikanische Standardspanisch, das von außerhalb in die Region entsandten Personen gesprochen wird, besonders von Regierungsstellen aus der Hauptstadt. Es ist ebenfalls durch die Massenmedien in der Region präsent.
2. Das regionale Standardspanische der Mestizen der Region, d.h. einer schon seit längerem castellanisierten Bevölkerungsgruppe.
3. Eine Form, die Otomí-Spanisch¹⁸ genannt wurde. Dies ist eine Varietät, die aus dem Gebrauch des Spanischen als zweite Sprache durch muttersprachliche Otomí-Sprecher entsteht. Man findet diese Varietät bei castellanisierten Otomíes, die relativ starke Kontakte meist ökonomischer Natur zur hispanophonen Welt halten.
4. Eine Form, die "Español revuelto" genannt wurde. Dies ist eine Varietät, die ebenfalls aus dem Gebrauch des Spanischen als Zweitsprache durch muttersprachliche Otomí-Sprecher entsteht. Diese Sprecher haben jedoch wenig Einfluß von seiten der (castellanisierenden) Schule erfahren und trotzdem einen relevanten Kontakt zur hispanophonen Welt unterhalten. Es ist eine sehr gebrochene und reduzierte Form des Spanischen, die sich auch durch eklatante Ausdrucksschwierigkeiten manifestiert.

Das von Zimmermann (1986b) noch monolithisch gefaßte Otomí konnte Hamel (1988a: 618 f.) aufgrund seiner Untersuchungen weiter differenzieren und somit auch eine beginnende soziolinguistische Differenzierung in einer zuerst einmal undifferenziert erscheinenden bäuerlichen Gesellschaft aufzeigen. Er hat zwischen einer "formellen Varietät" und einer "informellen Alltagsvarietät" des Otomí unterschieden. Die informelle Alltagsvarietät des Otomí ist viel weniger vom Spanischen beeinflußt als die formelle Varietät, die dadurch charakterisiert wird, daß sie eine

17 Wir werden in dieser Arbeit ebenfalls Verkaufsgespräche auf dem Markt analysieren, allerdings nicht im Hinblick auf ihre lokalen Handlungsziele der Gewinnmaximierung, sondern auf die sich dabei abspielenden Identitätsbeschädigungen und auf die sich darin manifestierenden unterschiedlichen kulturellen Werte.

18 Diese Form wurde dann in Zimmermann (1986b) näher beschrieben und in Abgrenzung zu anderen Kontaktvarietäten als Beginn eines möglichen "Ethnischen Dialektes" charakterisiert. Wir beziehen diesen Aufsatz in erweiterter Form in dieser Arbeit unter der Frage der ethnischen Sprachmerkmale ein (s.u.).

"hohe Zahl von neuen Entlehnungen, Transfers und anderen Merkmalen des formellen Stils des Spanischen" (Hamel 1988: 620) ausweist. Der Einfluß des Spanischen in der informellen Alltagsvarietät beschränkt sich dagegen auf die schon assimilierten Entlehnungen und weist nur wenige Transfers zum Spanischen auf. Weiterhin konnte er diese beiden Varietäten nach der Häufigkeit des Gebrauchs je nach Dorf (die vier untersuchten Dörfer unterscheiden sich hier durchaus voneinander) und nach institutionellen Kontexten situieren.

4. Zu Zielsetzung, Methode und Aufbau der Studie

1. Zielsetzung

Vor dem Hintergrund der Hypothese, daß beim Sprachverdrängungs- und Sprachbewahrungsprozeß die ethnische Identität eine zentrale Rolle spielt, geht es uns darum, den Zusammenhang von Sprache und Identität¹⁹ einerseits theoretisch zu fassen, andererseits in konkreten Manifestationen zu dokumentieren und zu analysieren. Diese Zielsetzung bewirkt nicht nur eine im engeren Sinne sprachwissenschaftliche Orientierung, wenn man darunter nur die Erklärung sprachsystematischer Strukturen oder eines diachronen Sprachwandels versteht, sondern auch eine Orientierung an den Mechanismen und den Funktionen des Sprechens, da Identitätskonstitution eine der Funktionen des Sprechens ist. Im konkreten Fall der der Hispanisierung ausgesetzten Otomí-Indianer in Mexiko ging es zudem darum darzustellen, wie diese ihre Identität sprachlich symbolisieren, wie ihre Lage als Unterdrückte in den Interaktionsweisen zum Ausdruck kommt, wie Diskriminierung und Unterdrückung als Formen der Identitätsbeschädigung im Alltag sprachlich bewerkstelligt werden.²⁰ Dies sind, wenn man bereit ist, das sprachliche Zeichen in seinen drei Dimensionen materielle Form, Bedeutung und Funktion anzuerkennen, genuin sprachwissenschaftliche Fragestellungen, bei denen trotzdem sehr häufig Blicke auf Soziologie, Ethnologie und Sozialpsychologie geworfen werden müssen, denn die Kategorie Identität ist in diesen Wissenschaften ein schon seit geraumer Zeit thematisiertes Problem. Ähnlich verhält es sich mit der Kategorie Ethnizität.

Die Funktionalität von Sprache in dem hier gemeinten Sinne ist in den letzten Jahren verstärkt ins Blickfeld der Linguistik geraten. Einmal hat die Ordinary Language Philosophy Anstöße zu einer linguistischen Pragmatik gegeben, andererseits wurde in der Folge der Hinwendung zur Analyse gesprochener Sprache in der Romanistik (Söll 1974) auch die aus der Soziologie kommende ethnomethodologische Konversationsanalyse rezipiert und es wurden von dort Denkanstöße übernommen, die den interaktiven Charakter des Vollzugs von mündlicher Kommunikation ins Blickfeld rücken. Die Idee der Ergänzung einer Linguistik der "langue" durch eine Linguistik der "parole", die wichtige Fortschritte erzielen konnte, ist dabei keineswegs neu. Wie Coseriu (1988b: 33 ff.) darlegt, haben schon die Saussureschüler

19 Eine erste Annäherung an die Problematik haben wir bereits in Zimmermann (1982a) versucht.

20 Die Untersuchung solcher Mechanismen mittels Sprache ist nicht sehr entwickelt. Sykes' (1985) Handbuchartikel gibt kaum einschlägige Literatur an.

Ch. Bally und A. Sechehaye daran gearbeitet und später auch die Linguisten V. Skalicka und A. Pagliaro. In einer "radikalen Änderung des Gesichtspunkts in der Linguistik" (Coseriu 1988b: 58) hat jedoch schon 1955 Coseriu selbst die Theorie des Sprechens als zentralen Erklärungsgegenstand der Sprachwissenschaft bestimmt:

"Das Sprechen ist nicht von der Sprache her zu klären, sondern umgekehrt die Sprache nur vom Sprechen. Das deswegen, weil Sprache konkret nur Sprechen, Tätigkeit ist und weil das Sprechen weiter als die Sprache reicht. Denn während die Sprache ganz im Sprechen steckt, geht das Sprechen nicht ganz in der Sprache auf. Daher muß unserer Meinung nach Saussures bekannte Forderung umgekehrt werden: Statt auf den Boden der Sprache 'muß man sich von Anfang an auf den des Sprechens stellen und dieses zur Norm aller anderen sprachlichen Dinge nehmen' (einschließlich der Sprache)" (Coseriu (1955) 1975: 258).

Dieser Theorie des Sprechens wird dann von Coseriu die Aufgabe gestellt, die allgemeine Ausdrucksfähigkeit, die nach mehreren Schichten und Ebenen gegliedert werden kann, zu beschreiben. Er beschreibt diesen Gegenstand mit den Begriffen *Kompetenz* (in einem weiteren Sinne als Chomsky) und *Wissen* (vgl. Coseriu 1988b: 64 ff.). Neben die Fähigkeit zu sprachbegleitenden Tätigkeiten (Mimik, Gestik usw.) ist hier die Sprachkompetenz in ihrer Gesamtheit zu stellen. Innerhalb dieser ist neben der physisch-psychischen Sprachkompetenz die kulturelle Sprachkompetenz zu sehen, die aus elokutionellem Wissen (allgemein-sprachliche Kompetenz), aus idiomatischem Wissen (einzelsprachliche Kompetenz) und expressivem Wissen (Text- oder Diskurskompetenz) besteht. Zwar kann man die fundamentalen Ziele dieser Theorie des Sprechens, die die *Kompetenz* des Sprechens beschreiben will und diejenigen der Konversationsanalyse, die beschreiben will, wie unsere soziale Ordnung interaktiv hergestellt wird, nicht gleichsetzen, denn die theoretischen Voraussetzungen sind sehr verschieden, aber man kann nicht verkennen, daß wesentliche Aspekte dessen, was die Konversationsanalyse will, mit der Coseriu'schen Text- oder Diskurskompetenz nicht unvereinbar sind. Die von Coseriu (1988b: 160 ff.) hierfür vorgeschlagenen Aspekte können m.E. durch in der Konversationsanalyse erarbeitete Regularitäten präzisiert und erweitert werden.

Der Blick auf andere Wissenschaften bedeutet für sich alleine noch keine Interdisziplinarität. Es können dabei zwar durchaus Kategorien in die Sprachwissenschaft hereingeholt werden, d.h. als sprachlich relevant erkannt und sprachwissenschaftlich fruchtbar gemacht werden. Dies setzt aber einen disziplinären Rahmen (fast möchten wir sagen: eine disziplinäre Identität) voraus, an dem (der) man sich bei der Integration von ehemals fremddisziplinären Begriffen orientieren kann, und der (die) den zu assimilierenden Kategorien seine (ihre) spezifische(n) disziplinäre Prägung verleiht. Dies ist insoweit weniger Interdisziplinarität als Fortentwicklung einer Disziplin.

Der Grund für die in den zentralen Teilen sprachwissenschaftliche Ausrichtung war jedoch die Fruchtbarkeit sprachwissenschaftlicher, oder allgemein semiotischer Kategorien. Die Beschränktheit, die Anfänger und Außenseiter oft in der Sprachwissenschaft zu erkennen glauben, bezieht sich oft nur auf eine Sprachwissenschaft, die die Dimensionen des sprachlichen Zeichens nicht ganz in Rechnung gestellt hat.

Daß wir als ethnische Gruppe für die Erforschung unseres Themas die Otomíes in México gewählt haben, ist forschungsstrategisch völlig willkürlich. Wir hatten keinerlei Vorinformationen, die es nahegelegt hätten, gerade bei den Otomíes nach diesem Thema zu forschen, etwa weil es da besonders gut zu beobachten wäre. Sogar der Umstand, daß es sich um eine mexikanische Gruppe handelt, ist rein biographisch begründet.

Die Wahl fiel deswegen auf die Otomíes und die gewählte Region, weil befreundete Sprachwissenschaftler dort an einem Projekt arbeiteten und uns erlaubt haben, an den von ihnen schon aufgebauten Beziehungen und der forschungspraktischen Infrastruktur teilzuhaben.

Insofern gingen wir die Thematik nicht mit einer klar formulierten Hypothese an, sondern nur mit der allgemeinen Annahme, daß in Kenntnis eines ablaufenden - wie auch immer gearteten - Kultur- und Sprachkontaktes, sich Probleme der Identität ergeben können. Ob diese existieren und wenn ja, wie diese aussehen, zustandekommen und welche Wirkungen sie haben, sollte die Arbeit erst herausfinden.

Eine interessante Phase anfänglicher teilnehmender Beobachtung und erste, durchaus aber gezielte Gespräche mit Otomíes führten allerdings keineswegs zu ermunternden Bestätigungen. Klar ersichtlich war von Anfang an eigentlich nur die ins Auge springende ökonomische Situation der Otomíes und die leicht erkennbare Existenz zweier Sprachen.

2. Methode

Das Konzept der Identität, das hier empirisch für einen spezifischen Fall erforscht werden sollte, war einerseits ziemlich abstrakt, andererseits kein alltagsweltliches Konzept der Otomíes. Neben der sukzessiven und die empirischen Phasen begleitenden theoretischen Auseinandersetzung mit dem Konzept der Identität, war deshalb die zentrale Frage die der Operationalisierbarkeit dieses Begriffs für empirische Fragen und unter den gegebenen Umständen (Bikulturalität, Analphabetismus, Monolingualität eines Teiles der infragekommenden Untersuchungsgruppe, technische Probleme, auch die Finanzierung der Aufenthalte im "Feld" und die Bezahlung der Informanten, eigene Berufsverpflichtungen an einem anderen Ort und die Unmöglichkeit, sich Otomíkenntnisse vorweg - im Gegensatz etwa zum Náhuatl oder Yukatekischen Maya - in einem Sprachkurs anzueignen, weil es einen solchen nicht gibt, usw.).

Zwar bietet die Sozialpsychologie einige Testformen an, jedoch ist vieles davon unter den "gegebenen Umständen" nicht durchführbar; z.B. können Testformen, bei denen die Kenntnis der Schrift Voraussetzung ist, nur sehr eingeschränkt eingesetzt werden²¹, bilinguale Sprecher können anders kooperieren als monolinguale, oder "berufliche Verpflichtungen" der Otomíes machen es schwer, eine Gruppe zu einem gemeinsamen Termin zusammenzubekommen.

21 Testformen wie die "matched guise", die individuell, nicht in der Gruppe stattfanden und deren Verlauf auf Band aufgezeichnet wird, hat Muñoz durchgeführt. Wir selbst haben Assoziationstests durchgeführt. Der Zeitaufwand ist so enorm, daß repräsentative Datenmengen, die diesen Testformen zugrundeliegen müssen, nicht in individueller Arbeit eingeholt werden können.

Des Konzeptes der Identität mußten wir uns wegen der vagen und schillernden Bedeutung im Alltagsgebrauch und in politischen Reden theoretisch versichern. Das gleiche gilt für fundamentale Begriffe wie Ethnie, Ethnizität und die Anwendung des Begriffs Identität auf ethnische Gruppen.

Die Operationalisierung des Begriffs für die empirische Erfassung wurde derart vollzogen, daß hypothetisch Situationen des interethnischen Kontaktes angenommen wurden, in denen sich identitätsrelevante Vorgänge abspielen. Die methodologische Grundannahme ist also, daß Identitätskonstitution eine Handlung ist und sich auch in Interaktionen abspielt und deshalb mit geeigneten Instrumentarien wahrnehmbar und analysierbar ist. Hinter diesen Analysen steht also die Überzeugung, daß gespeicherte, auf Tonträger aufgezeichnete sprachliche Handlungen einer Analyse in bezug auf Identitätskonstitution zugänglich sind, und daß dieser direkte Zugang zu authentischen Handlungen dort der primäre sein soll, wo er möglich ist. Nicht alle Arten von Interaktionen sind aber auch praktisch speicherbar. Es gibt eine Reihe von Fällen, in denen entweder die Anwesenheit eines Aufnahmeapparates die Authentizität der Situation zerstören würde, oder die Teilnehmer der Interaktion nicht bereit sind, sich aufnehmen zu lassen, oder in denen andere Faktoren wie übertönender Lärm die Tonaufnahme unbrauchbar machen. In jenen Fällen mußte auf sekundäre Daten, wie Berichte von Ereignissen zurückgegriffen werden (vgl. zu Fragen und (auch praktischen) Problemen dieser Art von Feldforschungen Henige 1982).

Eine weitere Quelle hier benutzter Datenelizitierung sind Befragungen. In der Geschichte der sozialwissenschaftlichen Methoden gibt es zwar einen Trend, Befragungen nicht mehr einzusetzen, aber dieser Trend ist nur da gerechtfertigt, wo mit anderen Techniken bessere Daten gewonnen werden können. So gibt es eine Reihe von Aspekten, gerade im Problemfeld von Identität, nämlich z.B. Einstellungen, Gefühle, die man im Anschluß an Interaktionen im Hinblick auf diese hat, Augenzeugenberichte (z.B. in der "oral history"), Erinnerungen an überlieferte Ereignisse, Phänomene also, die nicht selbst beobachtet werden können, sondern die mit gebotener Vorsicht erfragt werden müssen, die als Ersatz für das stehen können und müssen, was nur in besonders günstigen Fällen direkt beobachtbar und speicherbar ist.

Die hier angewandten Analyseverfahren sind alle *interpretativ*. Diese Wahl hat gewichtige Konsequenzen. Die Erlangung des der Interpretation zugrundegelegten Materials, seine Aufbereitung (Transkription) zur Analyse sind äußerst aufwendige Verfahren. Die auf interpersonelle Interaktionskonstellationen bezogene Fragestellung bedeutet, daß meist Interaktionen in ihrer Gesamtheit in Betracht gezogen werden müssen, nicht nur bestimmte Stellen, wie etwa in der systematischen Fragen nachgehenden ersten Phase der Konversationsanalyse, wo große Datenmengen auf einen formalen Mechanismus hin untersucht wurden. Ganz anders ist dies in inhaltlich-interpretativ bezogenen Analysen, in denen Aussagen über einen Aspekt vor dem Hintergrund des gesamten Geschehens gemacht werden sollen. Exemplarisch für den Wandel dieser Perspektive und den damit verbundenen Wandel in der Analysetechnik kann die Analyse von Schegloff (1985) stehen. Er demonstriert, minutiös und Schritt für Schritt, wie eine einzige *Kopfbewegung* in einer Videoaufzeichnung gedeutet werden kann und was dabei beachtet werden muß. Es ist nicht von ungefähr, daß Schegloff diese Analysetechnik mit Interpretationsverfahren aus der Literaturwissenschaft in Verbindung bringt. Auch die Fragestellungen, denen Tannen (1979) unter dem Konzept des konversationellen Stils nachgeht, sind ähnlich

gelagert. Hier kommt sogar noch hinzu, daß einige Interpretationen insofern mit Introspektion arbeiten, als Auffälligkeiten gerade beim konversationellen Stil des beteiligten Analysators selbst und dessen Intentionen für die Analyse entscheidend waren.

Mit solchen Analysen kann man nicht mehr einem Wunsch nach quantitativ abgesicherter Repräsentativität der Daten gerecht werden, aber dafür ist es möglich, den einzelnen Vorgang tiefer zu interpretieren. Dem in mancher Hinsicht exploratorischen Charakter der Arbeit ist eine solche interpretative Analyseform auch viel adäquater. Eine auch quantitativ repräsentative Datengrundlage und die entsprechend notwendige Zuspitzung sowie das dazu passende Arrangement der Fragestellung hätte bedeutet, auf gewisse Aspekte der Problematik verzichten zu müssen. Dadurch hätte man sich auch andere Nachteile, nämlich die der verkürzten Fragestellung und der Ausschaltung (noch) nicht operationalisierbarer Faktoren u.ä. eingehandelt.

Sowohl der Begriff Sprache als auch der Begriff Identität bezeichnen je äußerst komplexe Phänomene. Um der Manifestation von Identität in Sprache, den Verlaufsformen, den Handlungen, die dies bewirken, den Konsequenzen usw. nachzugehen, bedarf es der Berücksichtigung verschiedenartiger Daten, in denen sich die untersuchten Phänomene niederschlagen und sich im Hinblick auf die Fragestellung anbieten.

Nicht alle möglichen Arten von Daten sind jedoch überhaupt erfassbar und damit analysierbar, zumindest nicht innerhalb einer zeitlich und finanziell begrenzten Forschung. Aus diesem Grunde wurden die konkret verfügbar gemachten Daten - und fast alle Daten mußten erst durch bestimmte Feldforschungstechniken elizitiert werden - als Untersuchungsmaterial gewählt, obwohl damit kein geschlossenes (Ab-)Bild der Realität vermittelt werden kann, sondern nur Einblicke in Aspekte des Gesamtprozesses. Dies sollte nicht als Mangel interpretiert werden. Alle empirische Forschung gibt in diesem Sinne nur Einblicke in einen Gesamtprozeß. Jede Selektion einer Fragestellung greift einen Einzelaspekt oder ein Aspektbündel auf, ohne alle notwendigen Filiationen auch bearbeiten zu können.

Man kann unter dieser Maßgabe zwei Entscheidungen treffen: Man versucht einen Aspekt relativ tiefgehend und repräsentativ zu erfassen und schiebt die anderen Aspekte auf bzw. hofft darauf, daß andere sie bearbeiten, oder man bearbeitet mehrere Aspekte, um ein breiteres Spektrum zu erhalten. Bei letzterem Vorgehen müssen dann Abstriche in anderer Hinsicht gemacht werden: Es kann nicht bei jedem Aspekt mit derselben Breite und Quantität der Daten gearbeitet werden. Die Analyseergebnisse stehen jedoch bei dieser Art nicht mehr im isolierten Raum, sondern können untereinander in Beziehung gesetzt und verglichen werden, und sie können sich gegenseitig stützen oder widersprechen. Dies ist ein Vorteil gegenüber der ersten Möglichkeit, gerade in solchen Fällen, in denen eine große Menge an Forschungsdaten zum Thema noch nicht von anderen erhoben worden ist.

Wir haben diese *multiaspektuelle* Vorgehensweise gewählt, die gleichzeitig auch eine partielle *Interdisziplinarität* mit sich brachte. Doch decken sich diese beiden Begriffe keineswegs. Die multiaspektuelle Vorgehensweise ist auch schon innerhalb der Grenzen einer Disziplin möglich. Eine interdisziplinäre Forschung dagegen kann sich durchaus nur auf *einen* Aspekt beziehen, aber diesen mit je aus den beteiligten Disziplinen zur Verfügung gestellten Methoden analysieren.

Da wir es mit dem Aufeinandertreffen einer primär oralen mit einer dominant skripturalen Kultur zu tun haben, d.h. mit Analphabeten und mit Leuten, die keine oder nur eine geringe Schulbildung vorweisen, kann man bestimmte, an diese Fähigkeiten und Kenntnisse gebundene Analyse- und Erhebungsverfahren nicht oder nur sehr schwer anwenden. Schriftliche Zeugnisse sind kaum vorhanden, so daß man Strategien der Informationsbeschaffung anwenden muß, wie sie z.B. in der "oral history" auch theoretisch reflektiert worden sind (Vansina 1985, Henige 1982). Im allgemeinen hat man keine vorfindbaren Dokumente, sondern muß die Daten durch entsprechende Elizitierungstechniken überhaupt erst verfügbar machen. Dabei geht es nicht etwa wie in der Dialektologie um formale Sprachdaten phonetischer, syntaktischer, lexikalischer und neuerdings auch pragmatischer Natur (Mattheier 1980), sondern um Einstellungen, Wirkungen von sprachlichen Handlungen auf Individuen oder Gruppen, Berichte bzw. *Zeugnisse* über früher abgelaufene kommunikative Begegnungen u.ä. Solche Zeugnisse, d.h. Berichte über Geschehnisse, die (in der entsprechenden Kultur) nicht allgemein bekannt sind, stellen in oralen Kulturen oft die erste zugängliche "evidence about something" (Vansina 1985: 28) dar. Diese sind aber notwendigerweise subjektiv: "Testimony is a tradition as interpreted through the personality of an informant and is colored by his personality" (Vansina 1985: 65).

Die Forschungsrichtung der "oral history" geht deshalb davon aus, daß alle Arten von Daten, derer man in oralen Kulturen habhaft werden kann, mit der gebotenen Vorsicht bei der Reliabilitätseinschätzung ins Corpus der Analyse aufgenommen werden können. Dazu können archäologische Verfahren (Vansina 1985: 187) ebenso gehören wie bestimmte Schriftzeugnisse und Elizitierungen durch Interviews von Individuen und Gruppen (Henige 1982: 49). Der Gewährleistungsgrad reicht von Augenzeugenberichten über Berichte vom Hörensagen und Reminiszenzen zu Geschichten, Erzählungen, Mythen u.ä. (Vansina 1985: 3 ff.).

Trotzdem soll nicht verschwiegen bleiben, daß auch das gewählte Verfahren seine "Mängel" hat. So besteht bei der quantitativ kleinen Menge von Interaktionen und Interviews, die auf diese Weise bewältigt werden können, natürlich immer die Gefahr, daß Ausnahmen, Absonderlichkeiten und Zufälligkeiten usw. einen Stellenwert erhalten, der ihnen vielleicht nicht zukommt. Und die in Experimenten mögliche Kontrolle der Variationsfaktoren ist bei nicht experimentellen Ereignissen nicht dadurch erreichbar, daß man viele Ereignisse erfaßt und nur die auswählt, die dann eine Art der Faktorenkontrolle erlauben. So ist bei den interpretativen Verfahren, obwohl die Materialbasis mitgeliefert wird, immer das Problem auch der manipulativen Auswahl aus den erfaßten Daten gegeben. Denn wer könnte einem Forscher nachweisen, daß er ein Gespräch, "das ihm nicht in eine vorgefertigte Theorie paßt", einfach ausgesondert hat. Wir halten dies für ein sehr ernstes Problem des hier und bei anderen Forschern gewählten Vorgehens. Henige (1982: 199 ff.) widmet diesem Aspekt ein ganzes Kapitel seines Buches und fordert, daß Daten, die (in seinem konkreten Falle) von Oral-Historikern erhoben werden, allen Überprüfungen zugänglich gemacht werden müssen. Dies ist m.E. jedoch nicht die einzige Lösung, die hierbei zu beachten ist. Die Selektion bei der Erhebung der Daten ist damit nicht kontrollierbar. Hinzukommen muß eine kompensierende andere Form von "Glaubwürdigkeit", etwa in der Vorsicht der Analysen selbst: ein sicherlich in der Wissenschaftstheorie sehr fragwürdiger Vorschlag - obwohl man ihm, wie uns scheint in

praxi durchaus folgt -, denn dieser Vorschlag kann dem Postulat der Nachprüfbarkeit nicht gerecht werden. Umso wichtiger wird wissenschaftstheoretisch der Umstand, daß zu einem Fragenbereich mehrere Forscher arbeiten und sich dadurch eine Situation ergibt, in der eine Überschneidung, wenn nicht Deckung des Gegenstandsbereichs vorhanden ist und dadurch das Bewußtsein zumindest partieller Kontrolle gegeben ist. Dies ist im übrigen der - wissenschaftstheoretisch nicht genügend gewürdigte - Normalfall in Disziplinen wie der Romanistik, Germanistik und Anglistik. In der Ethnologie und bei vergleichsweise wenig bekannten und erforschten Fällen, wie er etwa hier vorliegt, ist dies oft nicht gegeben.

Die in dem genannten Projekt vorherrschende nicht voll abgestimmte Parallelität der Forschung über getrennte, aber sich überschneidende, mit jeweils anderem und eigenständig erhobenem Datenmaterial arbeitende Fragestellungen, löst die hier als wissenschaftstheoretisch wünschenswert erkannte Situation ein. In diesem Projekt gab es zwar gemeinsame Diskussionen, gemeinsame Exkursionen und gemeinsame theoretische Leitlinien, aber die Analysen selbst haben je individuell und auch zeitlich und räumlich getrennt stattgefunden. Deshalb können hier Übereinstimmungen, Ergänzungen und Anschlußmöglichkeiten auch als ein Stück interner gegenseitiger Überprüfung angesehen werden. Andererseits geben erkennbare Nichtübereinstimmungen und Widersprüche auch einen Blick frei für notwendige Überprüfung. Und so sind Widersprüche zwischen den jetzt weitgehend parallel entstandenen Arbeiten schon der erste Schritt zu einer notwendigen und fruchtbaren Desimmunisierung, die uns dem Schritt zur sachgerechten Erfassung etwas näher bringt.

Insgesamt kann also gesagt werden, daß eine gewisse Konkurrenz innerhalb des Projektes eine arbeitsteilige Umsetzung wissenschaftstheoretischer Postulate darstellt. Denn die "gewisse Konkurrenz" und die partielle Überschneidung der Fragestellungen gewährleistet so etwas wie potentielle Kontrolle. Diese potentielle Kontrolle ist in den ethnographischen Wissenschaften, in denen man oft Gefahr läuft, der einzige Zeuge zu sein²², besonders wichtig.

Ein wichtiger methodologischer Punkt bei der Art von Fragestellungen, wie sie hier bearbeitet wurden, ist, ob und wie man an relevante Ereignisse, die man aufzeichnen kann, überhaupt herankommt. Dies ist eine Frage, die sich vor allem bei Forschungssituationen stellt, bei denen der Forscher von außen kommt, d.h. nicht selbst Mitglied der ethnischen oder sozialen Gruppe, die er erforscht, ist. Da man sich schwerlich in einen Otomí verwandeln kann, oder als Professor in einen 16jährigen Jugendlichen oder als Mann in eine Frau und umgekehrt, bleiben nur zwei Möglichkeiten: man unterläßt solche Untersuchungen (und wartet, bis Mitglieder der Gruppe selbst diese Forschung durchführen), oder man versucht - im vollen Bewußtsein, daß man als von außen Kommender eine andere Perspektive hat - so nah wie möglich an eine Innenperspektive heranzukommen. Letzteres kann durch langjährige Integration in eine Gemeinschaft geschehen (was uns von vornherein nicht möglich war), oder man versucht mit etwas Verlust an fundiertem, geteiltem Innenwissen, durch teilnehmende Beobachtung, durch das Gewinnen von Vertrauen und durch Gespräche mit Mitgliedern der Gemeinschaft eine Annäherung an dieses Wissen zu erreichen.

22 Man sei nur an M. Meads Theorien zu den liberalen sexuellen Beziehungen bei Südseevölkern (Samoa) aus den 30er Jahren erinnert, die erst vor kurzer Zeit widerlegt wurden.

Insgesamt haben wir uns von September 1981 bis März 1983 regelmäßig im Valle del Mezquital, meist in Form verlängerter Wochenenden aufgehalten. Im März 1983 waren wir drei Wochen kontinuierlich im Valle del Mezquital, und im August/September 1985 konnten wir nochmals 5 Wochen kontinuierlich dort sein. Tonaufnahmen wurden allerdings auch außerhalb dieser Zeiten durch einen Helfer am Ort gemacht.

3. Aufbau

Um die Gliederung der Arbeit hier kurz zu erläutern, müssen wir vorgreifend auf eine sprachtheoretische Unterscheidung hinweisen, die uns für das Problem der ethnischen Identität von Wichtigkeit erscheint, und die die Zerteilung in der Bearbeitung des Sprache-Identität-Problems begründet. Bisherige Forschungen zum Zusammenhang von Sprache und ethnischer Identität haben vorwiegend die Rolle thematisiert, die Sprache für ethnische Identität und Ethniewahrung spielt. Beispielhaft tut dies Edwards (1985). Seine grundlegende These ist demnach auch, daß ethnische Identität (qua ethnischer Zugehörigkeit) *nicht* an die Bewahrung eines bestimmten Merkmals, und auch nicht der ethnischen Sprache, gebunden ist (1985: 160, 161). Wir wollen in dieser Arbeit einen anderen Ansatz versuchen, nämlich die Relation von Sprache und Identität (an einem konkreten Beispiel) zu entfalten.

Konstitutiv für unser Vorgehen ist der Ausgangspunkt, daß wir den Zusammenhang von Sprache und Identität auf der Folie der fundamentalen sprachwissenschaftlichen Unterscheidung von *Langue* und *Parole*, Sprache und Rede in jeweils unterschiedlicher Ausprägung und Wirkungsweise sehen. Als *Langue* steht Sprache in einem anderen Verhältnis zu ethnischer Identität als *Parole*.

Wir schlagen vor, die Formen der Beziehung von Sprache zu Identität nach den in der Sprachwissenschaft - in der einen oder anderen Ausformung - akzeptierten Seinsformen, die in der klassischen Saussure'schen Ausprägung in den Begriffen *Langue*, *Parole* und *Langage* kodifiziert sind²³, zu untergliedern.

Diese Differenzierung des Phänomens Sprache erlaubt uns in erster Annäherung zu entscheiden, daß offensichtlich eine Dimension von Sprache wie *Langage* nicht relevant sein kann für soziale, ethnische u.ä. Identitäten, allenfalls für die - auch immer wieder thematisierte - Spezifik des Menschen gegenüber nicht sprachbegabten Wesen.

Die Kategorie der *Langue*, verstanden mit Coseriu (1980) als historische Einzelsprache, steht mit dem Phänomen Identität in einer globalen Beziehung. Die Ele-

23 Vgl. Coseriu (1980: 7), der analog die drei Ebenen unterscheidet, erläutert und für die Bestimmung von "Textlinguistik" heranzieht:

- a) die universelle Ebene, das Sprechen oder 'die Sprache im allgemeinen', vor jeder Unterscheidung von einzelnen Sprachen im Plural;
- b) die historische Ebene, die Ebene der historischen Einzelsprachen, die meist mit identifizierenden Zusätzen versehen werden (deutsch, französisch, russisch usw.), die Ebene der Sprachen im Plural;
- c) die Ebene der Texte, der Redeakte bzw. der Gefüge von Redeakten, die von einem bestimmten Sprecher in einer bestimmten Situation realisiert werden, was natürlich in mündlicher oder in schriftlicher Form geschehen kann.

mente dieser Dimension von Sprache hinsichtlich Identität sind 1. die Verständigungsmöglichkeit, die eine bestimmte historische Einzelsprache innerhalb ihres Geltungsbereichs erlaubt, 2. ihre Funktion als Erfahrungsspeicher einer bestimmten ethnischen Gruppe und 3. ihr Charakter als Symbol für Zugehörigkeit zu einer bestimmten ethnischen Gruppe.

Die Kategorie der *Parole* dagegen, verstanden mit Coseriu als die situationalen Texte oder Redakte steht mit dem Phänomen der Identität in einer anderen Weise in Verbindung. Hierbei handelt es sich darum, wie sich Individuen und Gruppen mittels Texten bzw. Redakten gegenseitig und selbst Identitäten zuschreiben, bzw. wie sich in den Interaktionsmodi ihre Identität manifestiert.

Konkreter auf das Problem der ethnischen Identität und auf die Prozesse des Sprachkontaktes bezogen bedeutet dies: Während Sprache als *Langue* über ihre Rolle als Verständigungsmittel Kohäsion ermöglicht, über ihre Rolle als Erfahrungsspeicher gemeinsame Erfahrungen tradiert und schon rein äußerlich Identifikationsfunktion für ethnische Gruppen hat oder haben kann, (wobei bei einem Wegfall der ethnischen Sprache und der Übernahme einer anderen Sprache dennoch Merkmale des verdrängten Ethnischen in die neue Sprache eingebracht werden), geschieht in der interethnischen Kommunikation mittels Rede etwas, das man Identitätsbeschädigung nennen kann, das - geplant oder ungeplant - dazu führt, daß die Mitglieder der von der Identitätsbeschädigung betroffenen Ethnie sich assimilatorisch verhalten, und innerhalb dieses Assimilationsprozesses auch ihre Sprache sukzessive ablegen. Aus dieser Grundvoraussetzung ergibt sich folgender Aufbau der Arbeit.

Zuerst werden wir uns der einschlägigen Arbeitskonzepte, die im Zusammenhang mit der Thematik stehen, vergewissern. Dazu gehört die Thematisierung des Sprachkontaktes überhaupt und die Systematisierung der durch den Sprachkontakt entstehenden sprachlichen Phänomene. Dabei wird ein Versuch unternommen, verschiedene Aspekte des Sprachkontaktes zu unterscheiden und die Vielfalt der Phänomene sprachlicher, soziolinguistischer und kommunikativer Art nach diesen Kriterien zu ordnen.

Dazu gehört als zweites eine Erörterung des Identitätskonzeptes, vor allem der Ich-Identität, der Wir-Identität und der Untergattung ethnische Identität. Letztere macht wiederum ein näheres Eingehen auf zentrale Begriffe wie Ethnie, Ethnizität, und dann der verschiedenen Aspekte von ethnischer Identität im eigentlichen Sinne notwendig.

In einem weiteren Schritt wird nun zuerst auf einer abstrakten, allgemeinen Stufe der Zusammenhang von Sprachkontakt und Identität aufgezeigt und dann auch die Beziehungen zwischen einerseits der sprachwissenschaftlichen und andererseits der sozialpsychologischen Kategorie erörtert.

Dabei wird sowohl dargelegt, daß Identität mit einer Gruppe u.a. darüber entscheidet, daß und wie Sprachkontaktprozesse ablaufen, als auch daß umgekehrt die im Zuge von Sprachkontaktprozessen auftretenden Verhaltensweisen und Maßnahmen Auswirkungen auf die Identität der betroffenen Gruppen und Individuen haben können.

Im zweiten Kapitel geben wir eine auf die Thematik der Arbeit zugeschnittene, aber auch zum Teil darüber hinausgehende Beschreibung verschiedener Aspekte der Otomíes des Valle del Mezquital und besonders der engeren Untersuchungsregion.

Dieser Teil berührt zwei disziplinär getrennte Bereiche der otomitischen Lebenswelt. Zuerst geben wir ethnographische Hinweise, die eine Zusammenstellung aus ethnographischen Studien anderer Autoren und eigener Beobachtung darstellt. Anhand eines Falles, der Sprache nur sekundär betrifft, zeigen wir, wie der Assimilationsprozeß bei der religiösen Missionierung vonstatten geht. Während üblicherweise die Konsequenzen der Missionierung, nämlich die Entstehung synkretistischer Glaubensinhalte untersucht werden, analysieren wir hier die Strategien der Missionierung bzw. der innerchristlichen Abwerbung selbst, die Missionierung in ihrem argumentativen Verlauf und der Reaktionen darauf. Hier ist Sprache in zweifacher Form involviert: einerseits in der Entscheidung zugunsten der Vernakularsprache, andererseits in diskursivem Gebrauch. Letztlich ist auch die Veränderung der Religion ein die Identität der Gruppe betreffender Faktor.

In einem zweiten Teil dieses Abschnittes geben wir eine "perspektivische Charakteristik" des Otomí. Darunter fallen Angaben zur Lokalisierung, Sprecherzahl, Sprachfamilie, zur typologischen Einordnung nach den wichtigsten Kriterien, zur dialektalen Gliederung und zur Geschichte der Erforschung des Otomí.

Entsprechend der weiter oben erläuterten sprachtheoretischen Ausgangslage teilen wir die Analyse des Zusammenhangs von Identität, Sprache und Sprachkontakt bei den Otomíes in zwei Hauptteile: 1. Studien zum Problem der Identität in bezug auf die Dimension der Sprachsysteme, die von den Otomíes benutzt werden, und 2. Studien zur Konstitution der Identität in der Interaktion interethnischer Begegnungen. Hier werden einerseits Vorgänge beleuchtet, die, wie wir zeigen werden, die Otomíes assimilationswillig machen, andererseits die Selbsteinschätzung und Fremdeinschätzung sprachlich-interaktiv erkennen lassen. Die Themen, die hierbei behandelt werden, sind sehr heterogen. Sie entspringen der multiaspektuellen Herangehensweise und bedingen eine heterogene Methodik.

Wir leiten die beiden Teile jeweils mit theoretischen Diskussionen ein. Einmal, indem wir auf Humboldts theoretische Leistung bei der Aufdeckung der Beziehung von Sprache, Weltansicht und Identität zurückgreifen, das andere Mal, indem wir die in der neueren pragmatisch orientierten Sprachwissenschaft diskutierten Konzepte, Formen, Strategien und Probleme der sprachlichen Identitätskonstitution und, daraus abgeleitet, der Identitätsbeschädigung erörtern, systematisieren, weiterführen und für die Analyse der gegebenen Problematik aufbereiten.

In der Dimension Sprachsystem und Identität, die selbstverständlich noch viel mehr Aspekte enthält als die hier analysierten, sind zwei Orte des Sprachkontaktes auszumachen. Sowohl das Spanische als auch das Otomí kann prinzipiell durch den Kontakt Veränderungen ausgesetzt sein. Dementsprechend analysieren wir zunächst die Konsequenzen, die sich daraus in der spezifischen Situation der Otomíes für das Spanische, das die mehr oder weniger bilingualen Otomíes sprechen, ergeben. Untersucht werden sowohl morphosyntaktische als auch semantische Besonderheiten des Otomí-Spanischen und es wird ihr Stellenwert für die Identitätsfrage diskutiert. Hierzu werden Häufigkeiten abweichender morphosyntaktischer Strukturen mit Berichten über subjektiv erfahrene Stigmatisierung korreliert. Anhand des Beispiels der Bedeutungsanalyse von Zeitkategorien wird der Frage nachgegangen, inwieweit der Gebrauch spanischer Zeitausdrücke auch die Übernahme der entsprechenden Zeitorientierung impliziert.

Die zweite Dimension umfaßt die Konsequenzen, die der Kontakt für das Otomí hat. Wieder beispielhaft werden zwei Fälle untersucht:

1. Die Geschichte der Verschriftung des Otomí und der damit für das Otomí gegebenen Konsequenzen, der Veränderungen, Manipulationen bzw. der nicht gelungenen oder auch nicht intendierten Statusveränderung des Otomí durch seine nicht erfolgte Aufwertung als Schriftsprache.
2. Die Entlehnungen aus dem Spanischen im Otomí und besonders die theoretisch auffälligen Entlehnungen von Funktionswörtern. Die Frage nach den Gründen für diese Entlehnungen führt zu einer Sichtung der Grammatiken, Wörterbücher und Texte des Otomí bis zu den kolonialzeitlichen Anfängen der Beschreibung dieser Sprache. Viele dieser Grammatiken sind nicht ediert. Eine Erklärung für die Entlehnungen gerade der Funktionswörter wird neben anderen Faktoren in der identitätsrelevanten Einschätzung der Wertigkeit der beiden Kontaktkulturen und -sprachen gesucht.

Die Untersuchung der interaktiven Dimension, d.h. des Zusammenhanges von Identität und Redeakten teilt sich in zwei zu unterscheidende Aspekte. Einmal manifestiert sich die - natürlich nicht nur ethnische - Identität der Beteiligten in den Interaktionsmodi selbst. D.h. man agiert (nicht nur) sprachlich mit dem Interaktionspartner in Abhängigkeit davon, wie man sich selbst definiert im Hinblick auf diesen Interaktionspartner und wie man diesen einschätzt. In diesem Zusammenhang analysieren wir den Gebrauch bestimmter sprachlicher Formen der Selbstreferenz und zeige, daß die Otomíes noch deutlich ihre Konformität mit den Mitgliedern des Dorfes betonen und weniger ihre Individualität hervorkehren, und daß somit offenbar eine *kollektive* Identität noch eine stärkere Rolle als eine individuelle spielt. Während dieser Aspekt der Identitätskonstitution durch Selbstreferenz anhand interviewartiger Texte analysiert werden konnte, in denen die Otomíes von sich reden, wurde ein anderer Bereich, in dem sich Identität interaktiv niederschlägt, an Interaktionen auf dem Markt (Verkaufsgespräche) der Otomíes mit Mexikanern untersucht. Diese sprachlichen Interaktionen sind, wenn auch unter beträchtlichen Schwierigkeiten, der Tonaufzeichnung zugänglich, und damit ist deren Verlauf direkt analysierbar. Durch Interviews kann auch über das Beobachtbare hinaus die subjektive Einschätzung und Wirkung der Art, wie man behandelt worden ist, eruiert werden.

Vor dem zunächst darzulegenden Hintergrund der besonderen Bedingungen und interaktiven Interessen und Regeln von Verkaufsgesprächen werden zwei Ausprägungen des sprachlich-interaktiven Verhaltens analysiert:

Hierzu gehören erstens die Besonderheiten des sprachlich-interaktiven Verhaltens als Ausdruck der unterschiedlichen Interpretation von Formen interpersoneller Begegnungen und der Definition sozialer Ereignisse. Dies geschieht 1. anhand der Analyse der vorgebrachten Argumente, die bei der Preisaushandlung ins Feld geführt werden und die einen Einblick in das unterschiedlich kulturelle Wertesystem der Vertreter der beiden Ethnien erlauben und 2. anhand sprachlich-interaktiver Merkmale der Interlokutoren, die die Selbsteinschätzung ihrer Gesprächsrolle, Umgangsformen, Situationskontrolle u.ä. hervorscheinen lassen. Eine weitere Instanz, in denen sich die Selbst- und Fremdeinschätzung niederschlägt, ist die politische Rede über die Otomíes. Wie die Otomíes auch von erklärtermaßen wohlwollenden Parlamentariern in entwicklungspolitischen Reden gesehen werden, wie ihre ethni-

sche Besonderheit implizit beurteilt wird, welche identitätsrelevante Rolle ihnen zugedacht wird, soll eine für monologische Rede zugeschnittene, die zugrundeliegende Ideologie anvisierende Diskursanalyse zeigen. Die analysierten Interaktionsweisen können als Formen der Selbstrepräsentation und der Fremdeinschätzung und damit als Indikatoren für Aspekte einer bestimmten Identität gesehen werden.

Der zweite Aspekt der interaktiven Dimension von Identität und Redeakt betrifft den Fall, daß in interaktiven Begegnungen Identität durch bestimmte Handlungen direkt konstituiert wird. In unserem Fall analysieren wir konkret identitätsbeschädigende Handlungen der mexikanischen gegenüber den otomitischen Gesprächspartnern.

Die gewählten Beispielfälle interethnischer Begegnungen sind unterschiedlich dokumentierbar und deshalb müssen auch unterschiedliche Analysemethoden eingesetzt werden. Die identitätsbeschädigenden Handlungen, denen otomitische Mädchen als Hausbedienstete in der Stadt ausgesetzt sind, können nicht direkt, sondern nur über Berichte bzw. narrative Interviews erfaßt werden. Dagegen sind identitätsbeschädigende Handlungen, mit denen otomitische Verkäufer von mexikanischen Aufkäufern auf dem Markt konfrontiert werden, der Tonaufnahme zugänglich und somit deren Verfahren direkt analysierbar.

5. Zum Geltungsanspruch der Analyseergebnisse

Wir werden im folgenden einzelne Phänomene des Sprach- und Kulturkontaktes bzw. -konfliktes unter dem Gesichtspunkt der ethnischen Identität untersuchen.

Hierbei stellt sich das Problem, inwieweit die analysierten Phänomene otomí-spezifisch oder spezifisch für indigene Völker, d.h. aus deren indigener Kultur zu erklären sind, oder ob dies Phänomene sind, die unter dem Stichwort *Modernisierung* alle ruralen, bäuerlichen und handwerklichen Gruppen betreffen, die von einer okzidental, städtisch geprägten Kultur beeinflußt werden. Pointiert gefragt: Berühren die Phänomene, die man unter den umfassenden Prozeß der von außen induzierten Modernisierung fassen und als Wandel in ruralen Gesellschaften analysieren kann, die Indianer anders, tiefgreifender und schmerzhafter als nicht-indianische Gesellschaften oder sozialen Gruppen? Oder kann man sich eine Besonderheit nur so vorstellen, daß sich hier dem Modernisierungsprozeß etwas zusätzliches, nämlich ein ethnischer Konflikt beigesellt.

Die Problematik einer solchen Einstufung erhöht sich für eine synchrone Studie noch dadurch, daß dieser Kultur- und Sprachkontakt/-konflikt ja nicht erst vor kurzem begonnen hat, sondern schon ca. 500 Jahre andauert, und es deshalb falsch ist, das kulturelle System, das vor den augenblicklichen Veränderungen bestanden hat, als otomí-spezifisch und autochthon anzusehen, so als ob dieses System eine prä-hispanische Kulturstufe darstellen würde. Die Begriffe Indio, Indianer, Indígena, Eingeborener²⁴ tragen für uns immer noch zu sehr die Konnotationen von ursprüng-

24 Die Frage, wer als solcher zu zählen ist, ist demgemäß immer wieder umstritten, vgl. die Diskussion zwischen Mayer/Masferrer (1979, 1981) und Maletta (1981). Die Frage muß wohl auch regional unterschiedlich beantwortet werden, vgl. Roberts/Nutini (1988: 409):

lich, archaisch und wild, und suggerieren oftmals eine solche vereinfachte Sichtweise.

Zwar kann man eine erhöhte Akkulturation gerade in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts feststellen, und die Akkulturation ist keineswegs flächendeckend gleich, aber in den vergangenen 450 Jahren hat schon eine einschneidende Akkulturation stattgefunden. Aguirre Beltrán (1975: 417) beschreibt das so:

"A decir verdad, las culturas que llamamos indígenas son configuraciones de ideas y complejos de conducta peculiares a las formaciones sociales coloniales, porque de ellas derivan. En efecto, la organización política, la estructura social, la tecnología y la economía en que fundan los grupos originalmente americanos su manera genuina de vivir, no son otra cosa que reinterpretaciones de ideas, valores y patrones de acción europeos que se mantienen en las regiones interculturales de refugio, y constituyen residuos de la antigua explotación colonial. Si algo permanece auténticamente indio en esas regiones, ese algo son las lenguas vernáculos; cuando éstas desaparecen, la identidad india pierde sus símbolos más representativos."

Andererseits ist das hispanisch geprägte, dominante mexikanische Kultursystem auch nicht gänzlich von seinem im Mestizischen aufgehobenen indianischen Anteil unberührt geblieben. Zwar hat sich in wesentlichen Punkten das okzidentale, früher hispanische dann allgemein europäische und heute immer mehr angloamerikanische System vor allem in den Mittel- und Oberschichten durchgesetzt, aber in den unteren Schichten gibt es doch noch eine beträchtliche Nähe der Mexikaner und Indianer zueinander. So ist die Ernährung breiter Schichten geprägt von einer indianischen Küche, die natürlich durch über Europa kommende Zugaben angereichert wurde. Die christliche Religion in Mexiko ist stark von präkolumbianischen Elementen durchsetzt, beispielhaft zeigt sich das in der (braunen) Virgen de Guadalupe, der zentralen heiligen Figur Mexikos, die eine synkretische Gestalt aus der "Jungfrau Maria" und der aztekischen Mutter der Götter, Tonantzin, ist.

Die Einflüsse der Indianersprachen, vor allem des Náhuatl, auf das "español culto" sind zwar nicht so eminent, wie man vermuten könnte (Lope Blanch 1969), aber doch so charakteristisch, daß sie jedem von außen Kommenden sofort auffallen. In der Toponymie sind sie sogar überwältigend.

In dieser Situation muß man mit äußerster Vorsicht von kulturellen Phänomenen als spezifisch indianisch, spezifisch otomíisch einerseits und spezifisch mexikanisch andererseits sprechen. Und doch ist eine derartige Vorstellung von zwei dichotomen Systemen, die miteinander in Kontakt kommen, die Ausgangsbasis der ganzen Kontaktforschung.

Aber die hypothetische Ausgangsvorstellung darf nicht vorschnell mit den gefundenen Differenzierungen zur Deckung gebracht werden: Aussagen über das Spezifische eines kulturellen Phänomens der Otomíes sind erst nach einem Vergleich mit anderen Gruppen möglich. Für Aussagen über die Spezifik eines Kontaktphä-

"While elsewhere in Mexico a categorial distinction between Indians and Mestizos does exist, in Tlaxcala such social distinctions are not clear-cut. The labels, Indian, Transitional, and Mestizo, are relative categories indicating sociocultural statuses, but not self-contained entities within the population. These labels simply partition a continuum ranging from households and communities that are less acculturated to those that are more modernized, secularized, and integrated into the socioeconomic and political life of Mexico."

nomens gilt dasselbe. Auch hier können wir Aussagen, was die otomitische Ethnie angeht, nur mit dem wissenschaftlichen Anspruch machen, daß wir behaupten: "bei den Otomíes ist dies so", aber nicht etwa: "nur bei den Otomíes ist dies so". Wobei sich die Einschränkung nicht nur auf Indoamerika bezieht; auch - um dies als Extrembeispiel anzugeben - in Europa innerhalb von Gesellschaften gleicher Ethnie und gleicher Sprache läßt sich sowohl heute als noch mehr in der Vergangenheit Ähnliches feststellen.

Diese wissenschaftstheoretische Parenthese ist wichtig, weil wir glauben, daß die meisten derartigen Studien nur einen solch limitierten Geltungsanspruch erheben können.

I. IDENTITÄT UND SPRACHKONTAKT

1. Sprachen und Kulturen im Kontakt

1.1 Zum Stellenwert des Sprachkontaktes

Ethnien, Völker, Kulturen traten im Laufe ihrer Geschichte immer wieder in Kontakt miteinander. Schon Humboldt schreibt, daß keine Nation unvermischt geblieben ist. Es ist wichtig, diesem Kontakt für sich und den bei den verschiedenen Formen des Kontaktes auftretenden Prozessen Aufmerksamkeit zu schenken und ihn als etwas Konstitutives für die Seinsweise der heutigen Kulturen zu begreifen, und nicht als etwas Marginales.

Kontaktprozesse zu analysieren, heißt implizit, auch eine in sich autonome und kulturell besondere Gruppe anzunehmen und deren Beziehung und Austauschprozesse zu einer anderen ebenfalls autonomen und besonderen Gruppe zu thematisieren. Kontakte sind mögliche Ursachen für Aufweichungen oder Auflösungen von Unterschieden und Grenzen. Die kulturell autonome Gruppe ist dabei eine Idealisierung. Wenn die spanische mit der französischen oder aztekischen usw. Kultur zusammentrifft, sind diese selbst schon Kulturen, die durch vorherige Kontakte und Austauschprozesse gekennzeichnet sind. Wohl alle Kulturen in geschichtlicher Zeit sind durch Kontakte gekennzeichnet.

Man wird deshalb von Kulturkontakt als universalem Prozeß sprechen können. Bei den Kulturkontakten ist die Sprache als das fundamentale Kommunikationsinstrument und ethnische Ausdruckssystem jeweils in besonderer Weise involviert. Die in der Sprache vielfältig auftretenden Kontaktphänomene wurden in der Sprachwissenschaft und angrenzenden Wissenschaften auch schon ausführlich untersucht, zumindest was die großen Einflüsse von Substraten, Adstraten und Superstraten in den indogermanischen Sprachen angeht. Die romanische Sprachwissenschaft hat hierbei sicher auch eine führende Rolle gespielt. Und trotzdem wissen wir über viele konkrete Aspekte des Kontaktprozesses in den vielen Regionen der Welt noch allzu wenig.

Sprachkontakt findet nicht allein statt, sondern der Begriff ist eine abstraktive Herauslösung aus dem umfassenderen Kulturkontakt.

Der Begriff des Kulturkontaktes umfaßt dabei eine Vielfalt von Kontaktarten und -intensitäten. Zu unterscheiden sind einerseits kurzfristige Handelskontakte und intensive dauerhafte Beziehungen bei einem fortbestehenden *Nebeneinander* der Gruppen in räumlicher, kultureller und gesellschaftlicher Hinsicht. Davon zu trennen sind wiederum *durchdringende* Kontakte, die durch Vereinigung zweier Gruppen entstehen können. Neben dieser Extremform gibt es weitere Grade der Verflechtung zweier (oder mehrerer) Gruppen durch militärische Eroberung, durch

Kontrolle und Bestimmung gesellschaftlicher Bereiche (wie Ökonomie, Politik, Kultur etc.) durch eine Gruppe, die von Tributzahlungssystemen über Kolonialisierung (wie z.B. in den Formen der *Repartimientos* oder *Haciendas*) bis hin zur versklavenden Deportation und ethnischen Mischung in den Plantagen z.B. der Karibik reichen.

Für den Vorgang der Verflechtung von Kulturen kann man die von Yinger (1981: 249) vorgeschlagene analytische Unterscheidung in vier interdependente Teilvorgänge übernehmen. Er unterscheidet 1. biologische Prozesse (Amalgamierung), 2. psychologische Prozesse (Identifizierung), 3. kulturelle Prozesse (Akkulturation) und 4. strukturelle Prozesse (Integration).

Wir möchten im folgenden eine Übersicht über die vielfältigen Aspekte des Kontaktprozesses geben und ein Ordnungsschema vorschlagen¹, in dem dann der Aspekt der Identität im Rahmen der Kontaktsituation eingeordnet und damit in seinem Stellenwert bestimmt werden kann.

Wir unterscheiden im folgenden zuerst drei Aspekte des Sprachkontaktes:

1. Konsequenzen des Sprachkontaktes auf die Sprache
2. Konsequenzen des Sprachkontaktes auf die Träger der Sprache
3. Konsequenzen des Sprachkontaktes auf die Kommunikation

Diese Dreiteilung geht davon aus, daß Sprache nicht ohne ihre Träger lebt, daß sie eine Funktion erfüllt und nicht für sich alleine steht. Diese drei Aspekte sollen natürlich nur analytische Qualität haben; es ist selbstverständlich, daß sich diese Aspekte im realen Vorkommen von Sprache gegenseitig bedingen und beeinflussen.

Diese Einteilung ist nicht gerade selbstverständlich. So hat sich die diachrone Sprachwissenschaft², soweit sie mit Sprachkontakten zu tun hatte, hauptsächlich um die Konsequenzen auf die Sprache gekümmert und dabei vorwiegend auf die langfristigen, kaum um die kurzfristigen. Die Soziolinguistik hat sich stärker mit den Konsequenzen auf die Träger und besonders auf die Gemeinschaft beschäftigt und die Psycholinguistik mit den Konsequenzen auf das zweisprachige Individuum. Erst in jüngster Zeit wurde - mit einer pragmatischen Orientierung - auch die Erforschung der Konsequenzen auf die Kommunikation angegangen. Hier war wohl besonders John Gumperz ein Pionier.

Das im folgenden vorgeschlagene Ordnungsschema soll die Phänomene des Sprachkontaktes ordnen. Es soll dabei keine Bedingungen und Interdependenzen aufzeigen, sondern begriffliche Differenzierungen vornehmen. Der Sinn dieses Schemas ist, einen Ordnungsrahmen zu erstellen, in dem dann die Rolle der Identität situiert werden kann.

1 Eine kaum hoch genug einzuschätzende Pionierarbeit, sowohl in der Erforschung einzelner Aspekte, aber vor allem in der Systematisierung und der Eröffnung ganzer Forschungsperspektiven, z.T. immer noch nicht überholt, ist das Anfang der 50er Jahre entstandene "Sprachen in Kontakt" von U. Weinreich (1977). Eine neuere Systematisierung, bei der der psycholinguistische Aspekt besonders hervorgehoben wird, bietet Grosjean (1982). Eine wieder engere, langue-orientierte Darstellung des Sprachkontaktes, aber mit ausführlichem Bezug zu Hispanoamerika hat Sala (1988) vorgelegt.

2 Eine empfehlenswerte systematisierende Darstellung bietet Hock (1985), ebenso Sala (1988).

1.2 Konsequenzen des Sprachkontaktes auf die Sprache

Wir schlagen vor, zwei obere Differenzierungskriterien aufzunehmen, die es dann erlauben, die Phänomene des Sprachkontaktes zu ordnen. Dies ist einmal die Unterscheidung von kurzfristigen und langfristigen Kontaktphänomenen, die real weitgehend ordnungsgleich ist mit der von Weinreich (1977: 27) vorgeschlagenen Unterscheidung von Kontaktphänomenen in der Rede und in der Sprache (im Sinne von "Langue"). Die andere Unterscheidung ist die zwischen Konsequenzen, die die Sprache als soziales Faktum betreffen und Konsequenzen, die die Struktur der Sprache betreffen.

Bei den *kurzfristigen Kontaktphänomenen*, die die Struktur der Sprache betreffen, wollen wir zwei Arten unterscheiden:

1. *Die Mischung*, deren Unterformen Interferenz, Code-switching und Transfer sind. Interferenzen sind solche Phänomene des Einflusses einer L_1 -Sprache auf eine L_2 -Sprache, die aufgrund mangelnder Regelbeherrschung entstehen. Sie werden von denen, die L_2 als Muttersprache haben, als "Fehler" katalogisiert. Interferenzen können auf den verschiedenen Ebenen der Sprachstruktur auftreten, der phonetisch-phonologischen, der morphologischen, der syntaktischen, der semantischen und der pragmatischen Ebene. Das Code-switching ist davon zu trennen. Es beruht auf einer vergleichsweise guten Beherrschung zweier Sprachen (Poplack 1982: 248) und besteht darin, daß syntagmatische Einheiten, von der Ebene der Nominalphrase bis zur Einheit Satz oder ganzen Textstücken aus verschiedenen Sprachen im Text alterniert werden. Es scheint, daß Code-switching verstärkt in solchen Konstellationen auftritt, in denen eine teilweise Akzeptanz der L_2 schon stattgefunden hat. Es tritt in bikulturellen Situationen, da aber vor allem in intraethnischen Partnerkonstellationen auf und hat, wie das von Blom/Gumperz (1972) beschriebene 'metaphorical switching' gerade hier seine spezifische Funktion. Es scheint, daß das, was manchmal Semilinguismus genannt wurde, d.h. die (negativ bewertete) defiziente Beherrschung zweier Sprachen, ohne eine davon ganz zu beherrschen, eigentlich das Code-switching meinte. Die neuere Forschung hat unter diesem neuen Blickwinkel keine Belege für einen anders gearteten Semilinguismus gefunden (vgl. Grosjean 1982: 146 f.).

Das Code-switching wurde bis jetzt sehr intensiv bei der hispanischen Bevölkerung der USA untersucht. Unterteilungen des Code-Switchings haben z.B. Gumperz/Blom (1972), Timm (1975), Poplack (1982), Pfaff (1982) vorgenommen (Alternation innerhalb des Satzes und Alternation an der Satzgrenze, "Metaphorische" Alternation, partner-, thema- und situationsbedingte Alternation u.a.).

Die bei Pfaff (1982) diskutierte Abgrenzung von Code-Switching und Entlehnung (Borrowing) bringt Auer (1984, 1987) dazu, unter Einführung des neuen Kriteriums der konversationellen Dimension die neue Unterscheidung von Code-Switching und Transfer zu machen.

Diese dritte Form von Mischung, die wir mit Auer (1984, 1987) *Transfer* nennen wollen, besteht darin, daß Übernahmen aus einer L_2 durch bilinguale Sprecher in L_1 vorgenommen werden. Transfer ist ebenfalls eine Strategie, die bilinguale Sprecher mit bilingualen Interaktanten anwenden. Sie ist strukturell begrenzt. Das eingewech-

selte Element wird durch bestimmte Indikatoren markiert. Der Sprecher benutzt die Alternation, um vom Status der eingewechselten Sprache zu profitieren.

Code-Switching ist demgegenüber bei Auer (1984: 26) eine Alternation, die strukturell nicht begrenzt ist, bei der die Rückkehr in die erste Sprache auch nicht voraussehbar ist.

2. *Die Vereinfachung.* Sie ist eine Strategie, Kommunikation trotz stark defizienter Beherrschung einer Sprache möglich zu machen. Der 'foreigner talk' ist eine vereinfachte Form einer Sprache, die die Sprecher einer Sprache anwenden, um mit Fremden, von denen sie meinen, sie können die Sprache nicht, zu kommunizieren. Vereinfachungsstrategien seitens der L₂-Sprecher finden sich zum Teil auch in den vorher genannten Interferenzen. Eine mangelhafte, aufgrund von Vereinfachung zustandegekommene Lernervarietät kann man 'Gebrochene Sprache' nennen (zu beiden vgl. Ferguson/de Bose 1977). Aus dem Zusammenspiel von 'foreigner talk' und gebrochener Sprache kann sich kurzfristig das entwickeln, was in der Kreolistik Pidgin genannt wird (vgl. ausführlich dazu Mühlhäusler (1986)).

Langfristige Kontaktphänomene. Lehnworte und Lehnübersetzungen sind meist langfristige Kontaktphänomene, die die Struktur der Sprache betreffen. Fremdworte sind kurzfristiger. Im Gegensatz zu den Lehnworten sind sie phonologisch und morphologisch nicht assimiliert. Trotzdem sind sie nicht mehr primär Phänomene der Rede, sondern der Sprache. Diese Einteilung ist jedoch eher tendenziell zu verstehen, es soll damit keine kategorische Aufteilung behauptet werden.

Soweit sich die kurzfristigen Interferenzen fossilisieren, und die Lernervarietät zu einer bleibenden Sprache wird (und keine Normzwänge auftreten), entsteht daraus etwas, das man ethnischen Dialekt oder ethnische Varietät nennen kann.

Die langfristige Fortsetzung von entstandenen Pidgins kann Kreolisierung sein. Hier wird die reduzierte Pidginform (sprachstrukturell gesehen) wieder expandiert, und zu einer funktional und formal ausgebauten Sprache entwickelt³. Im Kontakt mit der ehemaligen Basissprache kann auch wieder eine sukzessive Annäherung an diese stattfinden (Dekreolisierung), oder aber, wie in jedem anderen Falle auch, die Vernichtung der Kreolsprache (Sprachentod).

Eine langfristige Kontaktkonsequenz auf die Sprache als sozialem Faktum sind das Verschwinden einer Sprache und die Sprachenausbreitung. Dressler (1988: 184) grenzt den Begriff Sprachentod von anderen Formen des Untergangs einer Sprache ab. Sprachentod ist das Ergebnis eines Sprachwechsels von einer rückläufigen Minoritätensprache zu einer dominanten Majoritätssprache in instabilen bi- oder multilingualen Sprachgemeinschaften. Davon zu unterscheiden sind Entwicklungen einer Sprache zu Tochtersprachen (Latein zu Spanisch, Französisch etc.) und das Aussterben einer Sprache aufgrund des Aussterbens ihrer Sprecher (sehr häufig durch Genozid oder durch darauf hinauslaufende Maßnahmen).

Eine andere Form hat Kloss (1967) Dialektalisierung genannt. Eine Sprache gerät innerhalb eines Konkurrenzverhältnisses zu einer anderen in einen minderwertigen Status, sie wird im sozial-pejorativen Sinne Dialekt im Vergleich zu einer anderen Sprache, die ihrerseits zur Nationalsprache, oder einfach SPRACHE erhoben wird. Als Konsequenz der Dialektalisierung findet sich dann oft ein Prozeß des Ein-

3 Diese sehr globalen Bestimmungen mögen hier genügen. Bei Mühlhäusler (1986) findet man eine Typologisierung verschiedener Kreolisierungsprozesse.

flusses der dominanten Sprache auf die dialektalisierte in der Aussprache, Grammatik etc., also z.B. Hispanismen im Katalanischen, Anglizismen im Französischen Québécois. Es ist dieser Einfluß einer dominanten Sprache auf eine dialektalisierte, der auch oben schon bei der Dekreolisierung beobachtet wurde.

Dekreolisierung und Dialektalisierung sind jedoch nicht identische, sondern entgegengesetzte *soziale* Prozesse. Bei beiden allerdings können strukturelle Angleichungen stattfinden. Die strukturelle Angleichung einer Sprache ist eine mögliche Konsequenz des sozialen Prozesses der Dialektalisierung. Nur diese Konsequenz ist strukturell gleichartig mit der Angleichung einer kreolischen Sprache an ihre lexikonprägende "Basis"-sprache. Die kreolischen Sprachen sind auch keinem vorgängigen Prozeß der Dialektalisierung unterworfen, weil sie vom Beginn ihres Entstehens aus Pidginformen erst gar nicht als Sprache sozial anerkannt waren.

1.3 Konsequenzen des Sprachkontaktes auf die Kommunikation

Innerhalb des Aspektes der Kommunikation im Sprachkontakt, der bislang wenig erforscht ist, obwohl er sicher der ist, der von den Betroffenen am unmittelbarsten erfahren wird, möchten wir zuerst zwei Kommunikationskonstellationen unterscheiden: 1. die interethnische Konstellation, d.h. die, in der Vertreter zweier Ethnien und das heißt für uns hier zweier Sprachgemeinschaften miteinander kommunizieren und 2. die intraethnische Konstellation einer Sprachgemeinschaft, die vom Sprachkontakt betroffen ist. Der letztere Bereich ist keineswegs von den Konsequenzen des Sprachkontaktes unberührt, obwohl man verführt sein könnte, "Probleme" nur in interethnischen Konstellationen zu vermuten.

In der interethnischen Konstellation scheinen zumindest zwei Probleme aufzutreten: Fehlschläge in der Kommunikation (wenn Kommunikation überhaupt zustande kommt) und andererseits die radikale Gegenstrategie, Vermeidung der Einschränkung von Kontakt und Kommunikation auf unabwendbare Anlässe. Der Kulturkontakt bringt spezifische Formen von *Schweigeverhalten* hervor, Schweigeverhalten, die weder in der einen, noch in der anderen der am Kontakt beteiligten Kulturen so vorhanden sind (vgl. Zimmermann 1983: 44), nämlich, daß ethnische Gruppen z.B. kein "droit à la parole" in bestimmten oder allen Angelegenheiten haben, daß ihnen bestimmte Kommunikationsmittel nicht zur Verfügung stehen, und daß sie z.B. in Lateinamerika am meisten vom Analphabetismus betroffen sind; daß sie in den "lokalen" Kommunikationssituationen durch unvollständigen Bilinguismus und gleichzeitigen Sprachkonflikt mit einhergehender Diskriminierung der indigenen Sprache den Sprechern der dominanten Sprache sprachlich unterlegen sind und gezwungen sind oder es vorziehen, bestimmte Dinge nicht zu sagen oder überhaupt die Kommunikation und den Kontakt zu meiden. Hier ist Sprache doppelt involviert, da es auch den Fall gibt, daß sie es vorziehen, wegen der Stigmatisierung ihres (nicht nur) sprachlichen Verhaltens dieses durch Schweigen nicht zu manifestieren.

Schweigen im Kulturkontakt ist kein leicht zu analysierendes Phänomen, denn es setzt so etwas wie das Modell eines normalen Kontaktverhaltens voraus, an dem man die Kontaktvermeidung messen kann. Es scheint nicht, daß wir über ein Modell "normalen" Kontaktverhaltens verfügen. Wir können allenfalls ethische Postulate aufstellen bzw. ein idealisiertes Kontaktverhalten konstruieren.

Fehlschläge in der Kommunikation können in mehrfacher Weise vorkommen. Zuerst ist hier natürlich das Nicht-Verstehen zu nennen, bzw. daß man sich nicht verständlich machen kann. Weiterhin ist das Miß- oder Falschverstehen zu nennen, d.h. daß man glaubt, sich verständlich gemacht zu haben bzw. verstanden zu haben, ohne daß dies der Fall ist. Die Ursachen solcher Fehlschläge sind auf verschiedenen Ebenen der Sprachstruktur anzusiedeln: Man kann eine Intention nicht adäquat zum Ausdruck gebracht haben, man kann einen sozial oder situationell inadäquaten Stil gebrauchen, man kann die Identitätsansprüche des anderen verletzen, man kann einen Akzent haben, der negativ assoziiert wird, man kann falsche Beziehungsmerkmale benutzen usw. Jedesmal tritt jedenfalls ein Gefühl der Befremdung auf, das den normalen Verlauf der Kommunikation beeinträchtigt. Auf den Fall der Fehlschläge in der Kommunikation hat v.a. Gumperz (1978, 1982) aufmerksam gemacht:

"... communication difficulties that arise in certain key situations - for instance, committee meetings, job interviews and industrial disputes where participants abilities and attitudes are evaluated - are due to differences in the perception and interpretation of conventional verbal and nonverbal signals. These signals are habitually produced and interpreted, yet failure to understand how they operate contributes to the atmosphere of uncertainty and unpredictability, aggravates intergroup tension, and leads to personal frustration and powerlessness." (Gumperz 1978, 13)

In der intraethnischen Konstellation scheinen zumindest folgende Probleme der Kommunikation auftreten zu können. Wenn sich Mitglieder der Ethnie auch in intraethnischen Situationen für den Gebrauch von L2 entscheiden, dann schließen sie damit diejenigen, die L2 nicht beherrschen, von der Kommunikation aus. Dieser Fall mag besonders hinsichtlich der Kommunikation zwischen den Generationen virulent sein (vgl. z.B. Scherfer 1983: 127 f.). So kann es dazu kommen, daß durch entsprechende Entwicklungen die jüngste Generation mit der ältesten Generation nicht mehr kommunizieren kann.

Sowohl in der intra- wie in der interethnischen Kommunikation kann es deshalb notwendig erscheinen, Kommunikationsvermittler, d.h. Dolmetscher und Übersetzer, einzusetzen. Das Zwischenschalten solcher Vermittler für die Kommunikation produziert ein besonderes Kommunikationsverhalten, d.h. besondere, diesen Umstand berücksichtigende Diskursstrategien.

1.4 Konsequenzen des Sprachkontaktes auf die Träger der Sprache

Der Sprach-/Kulturkontakt hat nicht nur Konsequenzen auf die Sprachen, die daran beteiligt sind, sondern auch auf die Träger der Sprachen selbst. Die Unterscheidung scheint zwar begrifflich sehr klar, aber gerade in bezug auf Konsequenzen wie Sprachentod, -ausbreitung, Dialektalisierung und Aufwertung sind sowohl Sprache als auch deren Träger betroffen. Es gibt z.B. Interdependenzen zwischen einem Prozeß wie Dialektalisierung und der Diglossie.

Man muß diese Erscheinungen also analytisch trennen, weil es aus praktischen und theoretischen Gründen sinnvoll sein kann, den einen gegenüber dem anderen Aspekt zu fokussieren, obgleich sie nur Aspekte jeweils eines einzigen konkreten historischen Prozesses sind.

So ist es z.B. sinnvoll, bei den Trägern der Sprache analytisch zwischen Individuum und Gemeinschaft zu trennen. Selbstverständlich ist das Individuum Teil der Gemeinschaft und die Gemeinschaft setzt sich aus Individuen zusammen, aber trotzdem kann das Individuum anders reagieren und agieren als die Gemeinschaft, und was die Gemeinschaft tun kann, kann u.U. das Individuum nicht. Andererseits ist die Dimension von Handlungen der Gemeinschaft - auch wenn sie begrifflich identisch sind - viel tiefgreifender als die des Individuums.

Mit der Unterscheidung von Individuum und Gemeinschaft ist allerdings in der Forschungstradition gleichzeitig auch eine unterschiedliche Herangehensweise verbunden. Der Sprachkontakthänomene, die in der Gemeinschaft auftreten, nimmt sich vordringlich die Soziolinguistik an. In der bekannten Unterscheidung von Bilingualismus und Diglossie hat Fishman dies deutlich gekennzeichnet: Bilingualismus als Phänomen auf psycholinguistischer Ebene und Diglossie als Phänomen auf sozialer Ebene⁴.

1.4.1 Konsequenzen für das Individuum

Wir könnten hier einen Teil dessen, was wir bei der Sprache und der Kommunikation schon gesagt haben, aspektuell anders gefaßt, wiederholen: Das Individuum macht Interferenzen, es wechselt die Sprachen, es benutzt eine vereinfachte Sprachform usw.

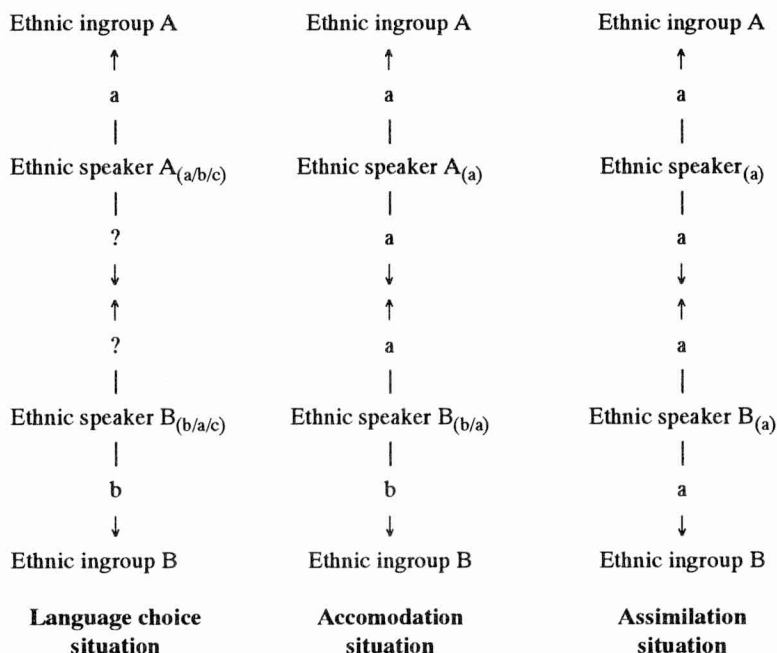
Statt dessen wollen wir hier andere Aspekte des Sprachkontaktes einordnen:

Das Individuum kann sich unter der Situation eines Sprachkontaktes nach verschiedenen "Modellen" verhalten: Giles (1979) hat hierfür eine Typologie von Verhaltensformen im interethnischen Kontakt vorgeschlagen:

⁴ Dies war zwar eine sehr kluge Unterscheidung, um die Qualität des Diglossiebegriffes deutlich zu machen, aber die sozialen Dimensionen der Bilingualität des Individuums sind damit leider eskamotiert.

- Sprachwahlsituation
- Akkomodierungssituation
- Assimilierungssituation

SCHEMA 1



(Giles 1979)

In der *Sprachwahlsituation* entscheiden bestimmte (situative, thematische u.a.) Faktoren, welche Sprache im interethnischen Kontakt gewählt wird. Voraussetzung dafür ist, daß sowohl Sprecher A wie Sprecher B bilingual ist. Beide Sprachen haben in etwa die gleiche Chance gewählt zu werden. Mit der jeweils eigenen Gruppe wird die eigene Sprache gesprochen.

In der *Akkomodierungssituation* wird die eigene Sprache nur noch zur Kommunikation mit der eigenen Gruppe verwendet, mit Vertretern der anderen Gruppe wird deren Sprache gesprochen. Die Präsenz eines Vertreters der anderen Gruppe genügt, unabhängig von allen anderen Faktoren, daß man sich an dessen Sprache akkomodiert.

In der *Assimilationssituation* hat der Vertreter der einen Gruppe seine (ehemalige) eigene Sprache aufgegeben und benutzt sowohl im Kontakt mit der anderen,

als auch mit der eigenen ethnischen Gruppe die Sprache der anderen ethnischen Gruppe.

Dieses Modell beschreibt das Verhalten von Individuen. Es sollte aber auch so interpretiert werden, daß es auch eine Charakterisierung von Gruppen erlaubt, und zwar derart, daß es fähig ist, anzugeben, daß es in einer bestimmten ethnischen Gruppe gleichzeitig Schema 1 (cf. Giles 1979):

verschiedene Formen geben kann. Ein Teil der Gruppe handelt nach dem einen Typ, der andere nach dem anderen. Mit einer solchen Flexibilität des Modells kann man die möglichen Unterschiede der individuellen und gruppenmäßigen Verhaltensweisen abbilden und in quantitativen diachronischen Messungen Veränderungen diagnostizieren. So scheinen sich Assimilationsituationen im Laufe der Geschichte aus der Akkomodierungssituation und diese aus der Sprachwahlsituation entwickelt zu haben.

Was das Modell nicht angibt, sind die Bedingungen und Gründe, die zu den einzelnen Situationen führen, auch nicht die Gründe und Bedingungen, die - wie wir heute in einigen Fällen (Québec, Chicanos etc.) erleben - die Betroffenen dazu bewegen, die Assimilationssituation durch Bewußtwerdung und politisch-ethnische Aktion wieder in eine Akkomodierungssituation oder gar eine Sprachwahlsituation zu überführen.

Dieses Modell von Giles repräsentiert nicht alle möglichen Strategien der Individuen (und Gemeinschaften). Zunächst gilt, daß das Individuum sich entweder bilingualisieren oder auf seiner autochthonen Sprache beharren kann. Diese erste grundsätzliche Alternative darf man nicht unterschlagen. Die Konsequenz der Beharrung auf der autochthonen Sprache seitens des Individuums hängt dann allerdings von den Entscheidungen der anderen Individuen ab. Beharren auch diese auf ihrer Sprache, dann bleibt die Gruppe eben monolingual, allenfalls kommen einige Entlehnungen zustande. Bleibt aber die Mehrzahl der anderen Individuen nicht monolingual, dann kann dies zu einer Ausgrenzung des monolingual gebliebenen Individuums von einer Reihe sozialer, eben interethnischer Kommunikationsereignisse führen. Der monolingual Gebliebene ist dann auf Dolmetscher angewiesen. Unter bestimmten sozioökonomischen Bedingungen kann die Sprachbeharrung durch Ausgrenzung von ökonomischen Möglichkeiten ökonomische Nachteile bringen.

Bilingualisiert sich das Individuum, dann kann man auf einer sozialen Ebene zwischen den drei Möglichkeiten, die Giles vorgeschlagen hat, unterscheiden: das Individuum assimiliert sich, es akkomodiert sich, oder es reagiert nach bestimmten Faktoren der Situation und wählt diesen entsprechend die eine oder die andere Sprache.

Auf einer psychologischen Ebene unterscheiden wir additiven und subtraktiven Bilinguismus (Lambert 1973). Bei additivem Bilinguismus tritt zu einer Sprache ohne psychologische (und soziale) Problematik eine zweite hinzu. Die zweite Sprache wird als Bereicherung der Kommunikationsmöglichkeiten erfahren. Bei subtraktivem Bilinguismus bedroht die Erlernung der zweiten Sprache den Wert und die Existenz der ersten Sprache, sie drängt die erste Sprache zurück (und bedroht damit ethnische Identität). Natürlich liegen diesen beiden Fällen je spezifische Konstellationen von sozialen Faktoren zugrunde. Mit der Fähigkeit, zwei Sprachen zu gebrauchen, gehen eine Reihe anderer Fähigkeiten einher, von denen hier nur exemplarisch die Fähigkeit, zwischen den Sprachen in Sekundenschnelle zu alternieren,

d.h. auch Situationen derart automatisiert wahrzunehmen und zu kategorisieren, daß dieser Wechsel wie natürlich vonstatten geht, genannt werden sollen. In den Situationen, in denen auf längere Sicht sich innerhalb von Gemeinschaften zweisprachige Subgruppen entwickeln, entwickelt sich so etwas wie eine bilinguale Kompetenz zur Kommunikation mit Bilingualen (Lüdi/ Py 1984).

Generell erhöht sich bei Zweisprachigen die Sprachsensibilität, und es scheint, daß auch historisch die Reflexion über Sprache im allgemeinen von der Tatsache des Sprachkontaktes entscheidende Impulse bekommen hat und im besonderen von Zweisprachigen vorwärts getrieben wird.

Neben den genannten Formen der Zweisprachigkeit kann man je nach Kriterien noch eine ziemliche Reihe von Unterformen nach dem Grad der Beherrschung, der Dominanz bestimmter Fähigkeiten (mündlich - schriftlich), dem Alter des Erwerbs der Zweisprachigkeit, der Art der Lernsituation usw. unterscheiden.

1.4.2 Konsequenzen für die Gemeinschaft

Es ist notwendig, auf der Ebene der Gemeinschaft mindestens die Unterscheidung von Konsequenzen auf sozialer Ebene und von Konsequenzen auf politisch/staatlicher Ebene vorzunehmen. Auch hier gibt es zweifellos Interdependenzen, weil immer dann, wenn das Soziale in Staatsverbänden angesiedelt ist, der soziale Aspekt von politisch/staatlichen Maßnahmen beeinflußt und sogar gesteuert wird. Trotz dieses eindeutigen Bedingungs Zusammenhangs ist es begrifflich nützlich, diese Aspekte zu trennen, denn erstens sind die sozialen Aspekte auch denkbar *ohne* staatliche Eingriffe und nur unter einem ganz weiten Politikbegriff immer Ergebnis politischer Handlungen, zweitens scheint es theoretisch geboten, sprachsoziologische Verhältnisse unter staatlich beeinflußten und unter nicht-staatlich beeinflußten Bedingungen nicht miteinander zu identifizieren. Die Tatsache der Organisation von Menschen in staatlichen Verbänden bringt historisch eine qualitativ neue Dimension ins Spiel, die auch neue Wirkungsmöglichkeiten entfaltet hat. Und drittens ist es nützlich, die sozialen Ergebnisse auch terminologisch von den politischen Maßnahmen zu unterscheiden. Gerade unter diesem letzten Aspekt sind die Konsequenzen des Sprachkontaktes auf politischer/staatlicher Ebene hier weitgehend als Maßnahmen von seiten des Staates oder als Maßnahmen gegenüber dem Staat konzipiert.

Soziale Konsequenzen

Parallel zu dem, was das Individuum betrifft, kann auch die Gemeinschaft in der Situation des Sprachkontaktes zwei grundsätzliche Wege gehen. Sie kann auf ihrer autochthonen Sprache unter Ablehnung der anderen Sprache beharren, oder sie kann sich bilingualisieren. Es ist wichtig, sich wie auch schon beim Individuum klarzumachen, daß auch die Nicht-Veränderung eines *status quo*, nämlich die Beharrung auf der eigenen Sprache als Konsequenz des Sprachkontaktes anzusehen ist, auch

wenn im Ergebnis kein Unterschied zu einer Sprachgemeinschaft bestehen mag, die nie in einem Sprachkontakt und nie vor der Frage der Bilingualisierung stand.

Unter Bilingualisierung einer Gemeinschaft ist zunächst im Unterschied zur Bilingualisierung des Individuums zu verstehen, daß in der Gemeinschaft zwei Sprachen eine Rolle spielen; es bedeutet nicht ausschließlich, daß alle Mitglieder der Gemeinschaft selbst in erheblichem Maße bilingual sein müssen. Bei einer Bilingualisierung einer Gemeinschaft sind nun eine Reihe von verschiedenen Möglichkeiten gegeben.

Die beiden (oder mehr) Sprachen können prinzipiell zwei soziale Beziehungen zueinander eingehen, bzw. von der Gemeinschaft oder den Machtgruppen so definiert werden: sie können in ein Verhältnis gleichberechtigter Koexistenz oder in ein Verhältnis der Dominanz gesetzt werden, wobei dann der einen Sprache irgendwelche sozialen Attribute zuerkannt werden, die sie höherwertiger als die andere erscheinen und dadurch auch oft tatsächlich werden lassen. Für beide Verhältnisse ist eine weitere Unterscheidung angezeigt, die wir kollektiven vs. adskriptiven Bilingualismus nennen werden: kollektive Zweisprachigkeit beinhaltet, daß im wesentlichen alle Mitglieder⁵ der Gemeinschaft bilingual sind, während adskriptive⁶ Zweisprachigkeit beinhaltet, daß die Sprachen nach sozialen Gruppen verteilt sind, d.h. daß die Gruppe A im wesentlichen die Sprache L_A gebraucht und die Gruppe B im wesentlichen die Sprache L_B . Neben einer gewissen Zahl Zweisprachiger findet man aber eine beträchtliche Zahl Einsprachiger. Die Arten von Gruppen, bei denen man dies z.B. festgestellt hat, sind z.B. Stadt- vs. Landbevölkerung, Frauen vs. Männer, Gebildete vs. Nicht-Gebildete u.ä.

Das Kennzeichen des adskriptiven Bilingualismus ist also gerade der Fall, daß im Gegensatz zum kollektiven Bilingualismus die Zweisprachigkeit der Individuen nicht wesentliche Bedingung ist.

Der kollektive Bilingualismus erscheint in mindestens drei Unterformen: Die bekannteste ist wohl die Diglossie. Daneben möchten wir die Assimilierungssituation und die Sprachwahlsituation stellen und diese gleichzeitig von der Diglossie abheben. Diese Unterteilung wird wohl am umstrittensten sein, denn wie oft ist nicht gerade von den katalanischen Soziolinguisten betont worden, daß Assimilierung (oder Substitution, wie sie sagen) gerade ein unausweichliches Merkmal der Diglossie ist. Wir möchten deshalb die von uns vorgeschlagene Unterscheidung kurz erläutern.

Unter Diglossie wollen wir also verstehen, daß die Sprecher selbst (im wesentlichen) zweisprachig sind und daß die Sprachwahl nicht mehr frei, sondern derart verfestigt ist, daß es festgelegt ist, in welchen Domänen welche Sprache den Vorzug erhält.

Die Sprachwahlsituation ist demgegenüber durch Freiheit gekennzeichnet. Die Assimilierungssituation dadurch, daß keine einigermaßen adäquate Verteilung nach Domänen mehr stattfindet, sondern daß sukzessive alle Domänen durch eine Spra-

5 Wir möchten hier kurz auf ein theoretisches Problem hinweisen. Die quantitative All-Bedingung ist faktisch kaum je einzulösen. Andererseits ist es keineswegs angebracht, wegen der Tatsache, daß einige Mitglieder nicht bilingual sind, auf die theoretische Allaussage zu verzichten. Deshalb die zunächst Unbehagen erregende Ausdrucksweise: "im wesentlichen alle Mitglieder".

6 Den Begriff des adskriptiven Bilingualismus übernehmen wir mit einer gewissen Veränderung von Rojo (1982).

che bedient werden⁷. Wir meinen also, daß eine Beschreibung der Situationen als Graduierung der Vielfalt den Situationen besser gerecht werden kann. Wenn man den idealtypischen Stellenwert der Begriffe nicht aus den Augen verliert, ist diese Art der Kategorisierung eine Erleichterung für die Kommunikation über diese Phänomene.

Exkurs zu den verschiedenen Diglossiekonzeptionen⁸

Der Begriff der Diglossie ist seit seiner Entstehung (Psichari 1928) und seiner Wiederentdeckung und Institutionalisierung durch Ferguson (1959) recht unhandlich geworden. Einerseits schnell einleuchtend und passend für eine Reihe von Zweisprachigkeitssituationen, ist er andererseits vielfältig weiterentwickelt, umgedeutet, neu interpretiert und auch falsch angewandt worden, so daß man heute nicht mehr ohne Zusatzklärung von ihm Gebrauch machen kann, vor allem weil ernst zunehmende Konzeptionen sich sogar diametral gegenüber stehen.

Diglossie bezeichnet schon bei Psichari eine Sprachsituation, in der zwei Varietäten in einem Verhältnis der Dominanz zueinander stehen: das für den schriftlichen und offiziellen Gebrauch benutzte *Katharevousa* und das populäre *Demotiki*, die allgemeine Umgangssprache in Griechenland. Ferguson definiert dann in seinem bahnbrechenden Aufsatz von 1959 eine diglossische Situation:

"Diglossia is a relatively stable language situation in which, in addition to the primary dialects of the language (which may include a standard or regional standards), there is a very divergent, highly codified (often grammatically more complex) superposed variety, the vehicle of a large and respected body of written literature, either of an earlier period or in another speech community, which is learned largely by formal education and is used for most written and formal spoken purposes but is not used by any sector of the community for ordinary conversation."

Die wichtigen Definitionspunkte können festgehalten werden: 1. Es muß sich um Varietäten derselben Sprache handeln, 2. die beiden Varietäten müssen sehr verschieden sein, d.h. es darf sich nicht nur um Stile und Register handeln, 3. das diglossische Paar ergibt sich zusätzlich zu den existierenden primären Dialekten einer Sprache, 4. daß die Hoch-Varietät von keinem Sektor der Gemeinschaft in gewöhnlichen Gesprächen benutzt wird und 5. daß es sich um eine relativ stabile Situation handeln muß. Nimmt man diese Definition, die auf mehreren Ebenen gleichzeitig Festlegungen macht, dann gibt es nur sehr wenige Diglossie-Situationen und es handelt sich dabei um einen relativ seltenen Fall. Andere Fälle, in denen Sprachen in einem Dominanzverhältnis zueinander stehen, aber bei denen die eine oder andere Bedingung nicht gegeben ist, wären nicht diglossisch. In der nachfolgenden Rezeption und Anwendung des Ferguson'schen Vorschlags kann man mehrere Richtungen unterscheiden.

7 Manchmal wird diese Form auch als substitutive Diglossie bezeichnet (Hamel/Muñoz 1981).

8 Dieser Exkurs basiert auf dem theoretischen Teil des im Mai 1986 für das Lexikon der Romanistischen Linguistik, Bd. 6 (1991), eingereichten Artikels "Diglossie/Polyglossie", dessen Erscheinen sich lange hinausgezögert hat.

1. Veränderungen in den Kriterien für Diglossie
2. Ausdifferenzierungen, z. T. im Einklang mit den Veränderungen
3. Ablehnungen der Konzeption, weil sie die zweisprachigen Situationen nicht adäquat beschreiben kann.

Fishmans Veränderung:

Fishman (1967: 34) schlägt eine zentrale begriffliche Klarstellung vor: Diglossie bezeichnet ein Merkmal sprachlicher Organisation auf *soziokultureller* Ebene, während Bilinguismus ein Merkmal *individuellen* Sprachverhaltens ist. Er weitet die Definition der Diglossie weiter aus und verläßt die Eingrenzung auf Varietäten derselben Sprache und die Eingrenzung auf "sehr verschiedene Varietäten", d.h. er erlaubt funktionale Varietäten jeglicher Art (Fishman 1975: 92).

Dadurch wird das Konzept auch anwendbar für Sprachkontaktsituationen, in denen Sprachen aufeinandertreffen, die nicht miteinander verwandt sind. Mehrere Situationen waren unter dem Kriterium "derselben" Sprache schon problematisch: wo ist die Grenze zu ziehen? Ist das Katalanische zum Kastilischen in einem Verhältnis "derselben" Sprache, ist das Andalusische zum Kastilischen in einem derartigen Verhältnis? (Vgl. auch Martinet 1982: 9). Und das, wenn wir wissen, daß gerade im romanischen Raum die Etiketten Sprache oder Dialekt nicht linguistisch, sondern soziopolitisch begründet sind (Calvet 1974).

Fishman hat bei seiner Ausweitung das Diglossie-Konzept mit dem der Bilinguismus kontrastiert. Während für Ferguson aufgrund seiner Konzeption Diglossie immer nur mit gleichzeitiger Beherrschung der beiden Varietäten möglich war, gilt dies für Fishman nicht mehr; er wendet den Begriff 'Diglossie' auch auf Fälle an, in denen kein Bilinguismus auftritt. Er setzt folgende Möglichkeiten an:

Diglossie		
	+	-
Bilinguismus		
+	1. Diglossie mit Bilinguismus	2. Bilinguismus ohne Diglossie
-	3. Diglossie ohne Bilinguismus	4. Weder Diglossie noch Bilinguismus

Timm (1981) hat die Veränderungen und Konsequenzen, die sich mit der Konzeption und dem Modell von Fishman gegenüber Ferguson's Konzeption ergeben, herausgearbeitet:

1. Bei dem Fall Diglossie mit Bilinguismus werden Fälle zweier Sprachen mit Fällen einer Sprache (also z.B. funktionaler Varietäten) gleichgesetzt, sie werden als bilingual eingeordnet, was zumindest problematisch ist für den Begriff der Bilingualität.
2. Bei dem Fall der Diglossie ohne Bilinguismus wird das Konzept der Domänenverteilung zugunsten einer Klassen-, Schichten- oder anderen Verteilung

verlassen. Zur Domänenverteilung gehörte gerade die Beherrschung beider Varietäten durch, wenn nicht aller, so doch sehr vieler Mitglieder der Gemeinschaft. Hier jedoch legen die Beispiele, die Fishman gibt, es nahe, daß die eine Gruppe nur die eine Sprache, die andere Gruppe nur die andere beherrscht.

3. Bei dem Beispiel der Diglossie mit Bilinguismus werden Fälle miteingeschlossen, wo die Domänenverteilung nur für Teile der Gesellschaft gilt (hier der Männer bei den Ostjuden vor dem 2. Weltkrieg).

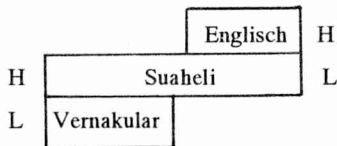
Zur Entschärfung des Problems der Definition von Diglossie (ob Varietät derselben Sprache oder auch verschiedener Sprachen) hatte Kloss (1966: 138) die Unterscheidung von Binnendiglossie und Außendiglossie vorgeschlagen, wobei sich ersteres auf ein Verhältnis innerhalb derselben Sprache bezieht und letzteres auf ein Verhältnis zwischen verschiedenen Sprachen.

Polyglossie

Die Aufweichung der Fergusonschen Kriterien durch Fishman bei der Eingrenzung der zugelassenen Register und der Sprachverwandtschaft hat, vor allem auch durch tiefere empirische Untersuchungen, gezeigt, daß oft mehr als zwei Varietäten vorgefunden werden. Termini wie Triglossie und Polyglossie zeigen dies. Jedoch wird dadurch das binäre Konzept von H- und L-Varietät zugunsten einer graduellen Gliederung mit den Polen H und L verlassen. Eine Differenzierung mehrerer eingebetteter Diglossien gegenüber graduellen Differenzierungen hängt von der empirischen Situation, d.h. auch dem Sprachbewußtsein der Teilnehmer ab.

Fasold (1984: 44f) unterscheidet drei Typen von komplexer Diglossie bzw. Polyglossie:

1. doppelt überlappende Diglossie
 2. doppelt eingemietete Diglossie
 3. lineare Polyglossie
1. Er nennt für doppelt überlappende Diglossie den Fall Tanzanias, wo Englisch die H-Varietät gegenüber Suaheli darstellt, das im Verhältnis zu Englisch eine L-Varietät ist und das im Verhältnis zu anderen Vernakularsprachen eine H-Varietät ist, die ihm gegenüber L-Varietät sind:



2. Er nennt für doppelt eingemietete Diglossie den Fall Khalapur (Indien), wie er von Gumperz beschrieben wurde. Dort stehen sich folgende Varietäten gegenüber: Das Hindi und das Khalapur, die beide jeweils eine H- und L-Varietät haben und die sich als Ganzes als H- bzw. L-Varietät gegenüberstehen.

h	Oratorischer Stil	H
l	----- Hindi ----- Konversationsstil	
h	Saf bolī	L
l	----- Khalapur ----- Motī bolī	

3. Er nennt für LP den Fall der englisch erzogenen chinesischen Gemeinschaften in Singapur und Malaysia.

Formales Malaysia-Englisch Bahasa Malaysianisch	H ₁ H ₂
Mandarin	DH
Colloquiales Malaysia-Englisch Dominantes Chinesisch	M ₁ M ₂
Eingeborenes Chinesisch Andere chinesische Sprachen	L ₁ L ₂ -L _n
Bazar Malayisch	L-

Diglossie vs. Kontinuum

Fundamentale Kritiken an der Fergusonschen Konzeption sind aufgrund späterer Forschungen an der griechischen, arabischen und karibischen Situation vorgebracht worden. Ihnen allen ist gemein, daß sie den Standpunkt vertreten (in Anlehnung an de Camp 1971 und Bickerton 1973), daß die angenommene klare Funktionskomplementarität zweier Sprachvarietäten zu grob ist und die Wirklichkeit nicht adäquat modellieren kann, sondern daß man ein Kontinuum von Basilekt, Mesolekt und Akrolekt ansetzen muß, wobei besonders der Mesolekt ein wenig fixierbares Kontinuum von Misch-Varianten zwischen dem (bezogen auf die Karibik) basilektalen Kreolisch und der akrolektalen europäischen Standardsprache darstellt.

Für die arabische Situation belegt El-Hassan (1977) eine "Vermischung" von L- und H-Varietät, die ein kaum abgrenzbares Kontinuum bilden. Eine ähnliche Position nimmt Prudent (1981 und 1982) bezüglich der H-Varietät Standardfranzösisch und der L-Varietät Französisch Kreolisch in der Karibik ein. Auch dort ist ein we-

nig fixierbarer kommunikationsdynamischer *Interlekt* anzusetzen, der gegen die geforderte Funktionskomplementarität einer diglossischen Situation spricht.

"Il n'y a plus un système particulier constitué de deux langues complémentaires ou conflictuelles, mais bien un *continuum de mésolectes*, und échelle implicatio-nelle de grammaires superposées, résultant de la disparition graduelle du ba-silecte 'rogné à la base', et du comportement mimétique des locuteurs qui adoptent le *beau parler* des couches dominantes". (Prudent 1981: 25)

In bezug auf die griechische Situation hat Daltas (1980) eine ähnliche "Vermischung" belegt und geht davon aus, daß der griechischen Situation mit einem Modell stilistischer Variation besser gedient ist. Drettas (1981) kritisiert die vereinfachende Dichotomie von Katharevousa und Demotiki und zeigt an einer Fallstudie, wie komplex die Situation dagegen ist, d.h. daß viel mehr Varietäten angesetzt werden müssen. Im hispanophonen Raum sind ebenfalls Sprachmischungen beschrieben worden. Meliá (1982) geht für die paraguayische Situation von ähnlichen Gegebenheiten aus, indem er die Entstehung einer 'tercera lengua', das *Jópara* oder *Guarañol* gegen den Diglossiebegriff setzt. Muysken (1979) beschreibt den Fall einer "media lengua" zwischen Spanisch und Quechua in Ecuador.

Mit der Kontinuum-Konzeption verbunden ist eine noch wichtigere allgemeine Sprachkonzeption, nach der Sprachen nicht feste, sondern dynamische Systeme sind. Namen für Varietäten, Dialekte, Sprachen etc. sind nur analytische Einfrierungen von Zuständen dieser Dynamik.

"The descriptive analyst freezes for a moment what is in fact a highly dynamic system, and describes it in static terms." (Le Page, zitiert nach Bickerton 1973: 667)

Diglossie und Sprachkonflikt

Während in der Nachfolge von Ferguson vor allem in der nordamerikanischen Soziolinguistik der Konflikaspekt, den schon Psichari betont hatte, aus dem Diglossie-Begriff eliminiert wurde (Fishman 1975: 95), haben vor allem die katalanischen, galizischen und okzitanischen Soziolinguisten diesem eine zentrale Funktion zuerkannt. Sie gehen davon aus, daß Sprachen (nicht in Kontakt, sondern) in Konflikt zueinander stehen und daß dieses Konfliktverhältnis Stabilität, eines der zentralen Kriterien für Ferguson, nicht auf Dauer zuläßt, sondern Veränderungen impliziert. Die katalanischen Soziolinguisten nehmen auch eine kritische Forschungsperspektive ein, während ja Ferguson noch rein deskriptiv vorging. So schreibt Ninyoles (1977: 218)

"diglosia establece la superposición de dos idiomas - como expresión de una serie de desigualdades entre los grupos sociales - y su vinculación a un estatuto cultural discriminado".

Für die katalanischen Soziolinguisten stellt sich das, was sie mit dem von Ferguson übernommenen Begriff 'Diglossie' bezeichnen, und was konkret die Situation des Katalanischen im Verhältnis zum Kastilischen beschreiben soll, nicht mehr wie

bei Ferguson als ein Koexistenzmodell dar, sondern als ein Modell der Konkurrenz und der Verdrängung.

Man muß sich hier allerdings eine grundlegende Frage stellen: Ist Ferguson mit seiner These der Koexistenz bei gleichzeitiger Wahrnehmung unterschiedlicher Aufgaben zweier Varietäten naiver, bzw. durch seine neutrale Beobachterposition unsensibel für das, was das wirkliche Verhältnis der Sprachen bestimmt, als die selbst von dem Konflikt betroffenen und in ihm lebenden katalanischen, galizischen, okzitanischen und auch karibischen Soziolinguisten, wie z.B. Hamel/Sierra (1983) meinen, oder beschreiben Ferguson einerseits und die katalanischen Soziolinguisten andererseits nur unterschiedliche Fälle, bzw. haben ein anderes Erklärungsziel vor Augen? M.E. kann man sagen, daß Ferguson darstellen wollte, wie zwei Varietäten koexistieren können und daß die katalanischen Soziolinguisten darstellen wollen, wie eine Sprache (im besonderen das Katalanische) durch eine andere verdrängt wird. Beides sind legitime Ziele, die sich nicht ausschließen und die man unpolemisch in Beziehung setzen sollte, um zu erklären, wie aus einer diglossischen Koexistenz eine Verdrängung wird, und wie manchmal eine Phase im Verdrängungsprozeß einer diglossischen Koexistenz ähnlich sein kann.

Auf jeden Fall kann man den katalanischen Soziolinguisten zustimmen:

Sprachen sind nicht an sich eine hohe oder niedere Varietät, sondern sie werden dazu gemacht und dies kann man auch durch politische Eingriffe (Sprachplanung) ändern. Diese Konfliktsituationen führen nach Vallverdu (1973) notwendigerweise zur *Substitution* der dominierten Sprache durch die dominante (vgl. dieselbe These, gezeigt am Beispiel des Okzitanischen bei Eckert (1981)), zur *Dialektalisierung* der dominierten Sprache (vgl. Kloss 1967: 46 f.) oder bei entsprechendem Widerstand und politischer Aktion zur *Normalisierung* der dominierten Sprache.

Generell muß man sich vor Augen halten, daß die funktionale Differenzierung nach Domänen des Gebrauchs der Sprachen im Konflikt eine Folge der sozialen Bewertung der Sprachen ist.

In den letzten Jahren haben die okzitanischen Soziolinguisten noch weiter am Diglossiebegriff gearbeitet. Eine neue Dimension brachte vor allem Lafont's Begriff der 'fonctionnements diglossiques' ins Spiel. Konstitutiv ist auch hier der Konfliktaspekt. Statt wie vorher jedoch jeder Sprache eine Funktion zuzumessen, zieht er es vor, sich ein Konfliktgebiet als sprachlichen Raum vorzustellen, der bestimmt wird durch die Summe diglossischer Funktionsweisen. Genauso wie schon in der Kontinuum-Theorie werden hier für den okzitanischen Raum zwei Pole angenommen, das *français standard* und das *occitan standard* und die Konfliktsituation zwischen diesen beiden stellt sich als Dynamik dar und produziert eine Fülle von sprachlichen Erscheinungen als Resultate im Umgang mit diesen beiden Sprachen, nämlich solche Erscheinungen wie das *français d'Oc*, ein *occitan résiduel*, ein *occitan reconstruit*, ein *français colloquial importé*, ein *argot français importé* und ein *francitan*.

"Les fonctionnements diglossiques ne sont jamais identifiables à tel ou tel usage, mais naissent du croisement des usages, appui préférentiel pris sur tel ou tel d'entre eux." (Lafont 1984: 13)

Da sich die sozialen Bewertungen der Sprachen in den unendlichen je einzelnen interaktiven Begegnungen manifestieren, sehen Gardy/ Lafont (1981: 76) die Notwendigkeit, die Auswirkungen des globalen Konfliktverhältnisses als *fonctionne-*

ments diglossiques auf der interaktiven Mikroebene zu untersuchen (vgl. auch Kremnitz 1981: 72 und Hamel/Sierra 1983: 101 ff.).

In seinem Aufsatz von 1984 faßt dies Lafont, der sich dabei auf Kremnitz (1981: 72) bezieht, und der seinerseits wiederum auf Lafont rekurriert, so:

"il faut inscrire les *fonctionnements* ... dans la relation des sujets entre eux. Cette relation illimitée d'occasions définit le champ social de la *diglossie*, que nous définissons désormais comme 'le champ des fonctionnements diglossiques', 'fractionnant' ainsi 'l'apparente unité de la diglossie' dans le nombre infini des actes de communications réels.'" (Lafont 1984: 10)

Die diglossischen Funktionsweisen sind Ausdruck eines Widerspruchs von Gebrauchsrealität und Bewußtsein. Die L-Varietät bekommt z.B. Attribute zugemessen, die im Gegensatz dazu stehen, daß sie immer weniger gebraucht wird und es entsteht das widersprüchliche Verhältnis, daß die L-Varietät gleichzeitig abgewertet und dann wieder überbewertet wird.

Die Fähigkeit, auf diese flexiblen und widersprüchlichen Verhältnisse einzugehen, machen den Begriff der diglossischen Funktionsweisen zu einem brauchbaren Instrument. Er erlaubt, das Diglossiekonzept vor seiner Schwäche der definitורischen Absolutheit zu retten.

Dabei kann auch die notwendige historische Dimension, nämlich wie es dazu gekommen ist, daß die gesellschaftlichen Belange durch zwei Sprachen erledigt werden können und wie dies zu einem konfliktuellen Verhältnis wurde, wieder einen theoretischen Stellenwert erhalten.

Diglossie-Situationen, die durch koloniale Expansion entstanden sind, haben das tendenzielle Merkmal, daß sich die Betroffenen gegen das Erlernen der kolonialen Sprache wehren und somit Diglossie mit geringem Bilinguismus entsteht, während Diglossie-Situationen, die durch Immigration entstehen, in der sich die Immigranten kaum unterdrückt fühlen, viel eher durch die Bereitschaft zum Erlernen einer zweiten Sprache gekennzeichnet sind. Dabei sind die Immigranten sogar zur Substitution ihrer Muttersprache durch die Empfängersprache bereit (Haugen 1953).

Ein wichtiger, nicht nur terminologischer Kritikpunkt darf hier nicht vergessen werden. Martinet (1982) kritisiert in seiner Abhandlung der Diglossieproblematik bei Ferguson und Fishman ebenfalls die Vernachlässigung des dynamischen Charakters dieser Situationen. Die Vielfalt von Situationen, in denen zwei (oder mehr) Sprachen aufeinander treffen, sieht er mit der Anwendung des Begriffs 'Diglossie' zu sehr vereinheitlicht, und spricht lieber neutral von 'kollektiver Bilingualität', die als eine Unterform dann Diglossie im bekannten Sinne beinhalten kann. Ein terminologischer Vorschlag, dem wir uns anschließen.

Er schlägt dann, wie Bierbach/Neu-Altenheimer (1982) auch, eine Liste von Untersuchungsdimensionen für kollektive Zweisprachigkeit vor, die der Vielfalt der Konstellationen gerecht werden kann und Prognosen über die zukünftige Entwicklung der jeweiligen Situation erlauben.

Wir finden also zwei Konzeptionen von Diglossie vor:

1. eine enge Konzeption (Ferguson), nach der eine große Anzahl von Kriterien erfüllt sein müssen, damit eine Situation als diglossisch bezeichnet werden kann und bei der sogar die Standardbeispiele, die Ferguson gegeben hatte, wohl nicht als diglossisch angesehen werden können, und

2. eine weite Konzeption (Fishman), die fast alle sprachlichen Situationen zu diglossischen macht. Beide Konzeptionen sind praktisch wenig hilfreich. Andererseits hat sich das Konzept als solches, trotz seiner Unzulänglichkeit als fruchtbar erwiesen. Es hat Forschungsperspektiven eröffnet, und Untersuchungen, die nun anhand von Griechenland, der Karibik und der Schweiz zeigen konnten, daß bestimmte Kriterien der Fergusonschen Konzeption nicht zutreffen. Diese Forschungen waren nur möglich, zumindest stimuliert durch diese Konzeption. Die Konzeption hat den Blick auf Phänomene gelenkt, die sonst möglicherweise nicht ins Blickfeld geraten wären.

Es scheint uns nach den heute vorliegenden Daten sinnvoll, sich zunächst einmal dem Vorschlag Martinets (1982) anzuschließen und auf einer bestimmten Ebene der Abstraktion von kollektivem Bilinguismus zu sprechen. Daneben ist es sicher möglich, sich dem Fishman'schen weiten Diglossiebegriff insoweit anzuschließen, als er auch zwei verschiedene Sprachen darunter subsumiert. Dieser sollte dann aber nur bei allseitiger Bilingualität anwendbar sein⁹. Sein Zentralkriterium wäre neben der Aufteilung in *High-* und *Low-Variety* eine gewisse Stabilität.

Möglicherweise sollte aber nicht nur Prestige als Definiens für H gelten, sondern auch andere Kriterien. Weiterhin muß explizit dem konfliktiven Verhältnis zwischen den Varietäten Rechnung getragen werden. Dem konfliktiven Verhältnis sollte man aber terminologisch differenzierend Rechnung tragen; dies wäre ein besonderer Fall von kollektivem Bilinguismus, den wir Assimilierungsprozeß nennen wollen.

Ausgehend hiervon wären dann Typen von Assimilierungs- und diglossischen Situationen zu unterscheiden. Eine solche zu erstellende Typologie muß sich zuerst über das typisierende Kriterium klar werden oder eine Kriterienhierarchie theoretisch begründen.

Wir denken bei einer solchen Typologie nicht zuerst an solche, die, wie bei den Typen komplexer Diglossie bzw. Polyglossie das Kriterium der hierarchischen Ordnung der beteiligten Varietäten nehmen (Fasold 1984), oder das Merkmal Verwandtschaft der beteiligten Sprachen wie bei dem Begriffspaar Binnendiglossie und Außendiglossie (Kloss 1966) oder Intra- und Interdiglossie (Timm 1981). Es wird zu prüfen sein, wo diese Kriterien innerhalb einer Kriterienhierarchie einzuordnen sind.

Kriterien:

1. Domänenkomplementarität oder partielle Domänenüberlappung
2. Domänenquantität der einzelnen Varietäten
3. Verwandtschaft vs. Nicht-Verwandtschaft
4. soziolektale Beziehung
dialektale Beziehung
funktionale Stil-Beziehung
5. Historische Dimension:
koloniale vs. immigratorische oder gemischt (wie Chicanos)
6. Ausbaugrad der beteiligten Sprachen
7. komplex vs. einfach, Grade der Komplexität (vgl. Fasold)

9 Bestimmte Fälle, die Fishman aufführt, wären damit nicht mehr als Diglossie zu bezeichnen.

8. Grade des Bilinguismus der beteiligten Sprecher:
Distribution des Bilinguismus bei den beteiligten Sprechern nach Geschlecht, Alter, Tätigkeitsfeldern usw.
9. Staatliche, regionale oder kommunale Diglossie; Diglossie nur einer Gruppe? (Malaysia, cf. Platt)
10. Vitalität i.S. kombattiver Aktion der Sprecher der L-Varietät (Québec, Katalonien).

Politisch-staatliche Eingriffe

Ist eine ethnisch bestimmte Einheit innerhalb eines staatlich geordneten Gefüges angesiedelt, kommt es fast immer dazu, daß der Staat in irgendeiner Weise auf die kommunikativen und sprachlichen Gegebenheiten Einfluß nimmt. Die Phasen in der Geschichte der Völker, in denen dies nicht der Fall war, sind wohl eher so zu verstehen, daß in sprachlicher Hinsicht die normalen sozialen Tendenzen in die Richtung liefen, in die sie der Staat sowieso haben wollte, oder daß es sich um Phasen handelte, in denen der "Staat" noch nicht so weit war, daß er die Gesetzgebungskompetenzen und die Durchsetzungsinstrumente in solchen Fragen entwickelt hatte. Spätestens mit der Einführung eines Erziehungssystems und besonders einer allgemeinen Schulpflicht stellt sich die Frage der Sprache für den Staat.

Um so mehr gilt dies alles für Situationen, in denen sich auf einem Staatsgebiet mehrere Sprachen befinden. Auch der mittelalterliche Feudalstaat hat ja offensichtlich sprachpolitisch so agiert oder sich gefügt, daß die Urkunden im wesentlichen in Latein abgefaßt wurden. Und die Institution, die zwar übernational organisiert, aber in ihrem Aufbau ein Modell für das werden sollte, was man gemeinhin Bürokratie nennt, die Kirche, hat sich über die Sprachenfrage frühzeitig Gedanken gemacht und sie auch in gesetzgebenden Verfahren festgelegt.

Unter der "Problemlage", daß auf ihrem Territorium zwei oder sogar mehr Sprachen heimisch sind oder sonstwie eine Rolle spielen, hat die machtausübende Gewalt zwei Optionen: sie kann den Staat monolingualisieren oder bilingualisieren. Die Begriffe Monolingualisierung und Bilingualisierung beziehen sich hier auf die Rolle von Sprachen im Staat, d.h. um Fragen der Verfassung. Die Sprachen haben dann auch einen Quasi-Verfassungsstatus, wenn sie nicht in der Verfassung, sondern durch pure Praxis so geregelt sind. Die Monolingualisierung kann im Prinzip durch zwei Maßnahmen hergestellt werden: a) indem die Sprecher sprachlich homogenisiert werden, oder b) indem das Territorium so abgesteckt wird, daß es dem sprachlichen Verbreitungsgebiet entspricht. Letzteres ist von seiten der machtausübenden Zentralgewalt wohl selten getan worden, es ist aber die Option, die separatistische Gruppen als Maßnahme anstreben. Weit häufiger ist die unendlich mühsamere Option der Homogenisierung der Sprecher gewählt und ausgeführt worden. Die Maßnahmen dazu sind allerdings gar nicht so einfach, eben weil es nicht so direkt anordenbar und durchsetzbar ist, daß der Gebrauch einer Sprache zugunsten einer anderen aufhören soll. Neben radikalen Maßnahmen wie der Umsiedlung von Bevölkerungsgruppen wurden jedoch hauptsächlich mehr oder weniger indirekte, darum aber nicht weniger schmerzhaft Maßnahmen für die Betroffenen gewählt. Das Spektrum geht von Verboten in staatlich kontrollierbaren Schauplätzen bis zur

Installierung von Assimilationsapparaten in den verschiedenen Domänen des staatlichen Handelns, in bevorzugter und herausgehobener Weise natürlich im staatlichen Erziehungssektor. All diese Maßnahmen kann man zusammenfassen unter dem Begriff der Statusplanung zugunsten einer Sprache und zuungunsten der anderen.

Mit Kloss (1966) kann man bei der Bestimmung der einen Sprache noch unterscheiden zwischen der Wahl einer Sprache aus dem eigenen Staatsgebiet oder einer von außen hereingeholten Sprache (endoglossische und exoglossische Wahl).

Bei der Bilingualisierung des Staates scheint uns, wie auch bei der sozialen Dimension des Bilinguismus, die grundsätzliche Alternative zwischen einem gleichberechtigten Koexistenzverhältnis und einem Dominanzverhältnis zu bestehen. (Auch hier sind, nebenbei bemerkt, wieder endo- und exoglossische Lösungen möglich.)

Ein Dominanzverhältnis könnte auf staatlicher Ebene so aussehen, daß es eine offizielle Sprache gibt, die für den gesamten Staat maßgebend ist, und daneben sogenannte nationale Sprachen, die verfassungsrechtlich anerkannt sind, deren staatliche Gültigkeit aber im Verhältnis zur offiziellen Sprache eingeschränkt ist, sei es regional, sei es auf einige staatliche Organisationsbereiche. Diese Lösung wurde in Spanien der Nach-Franco-Zeit gewählt. Bei einem Dominanzverhältnis kann man sich auch die stillschweigende, aber nicht offizielle Anerkennung einer Sprache vorstellen, die also toleriert wird, aber weder bekämpft noch gefördert wird. In vielen Fällen werden aber womöglich die anderen sozialen Kräfte dahingehend wirken, daß solche tolerierten Sprachen letztlich doch der Assimilation anheimfallen, wenn man sich doch auch davor hüten sollte, die Tolerierung automatisch mit Assimilierung gleichzusetzen. Es ist eben doch - zumindest zeitlich - etwas anderes, ob man staatlicherseits aktiv gegen eine Sprache vorgeht oder ob man ihr Überleben dem "Schicksal" überläßt. Bewegungen zum Schutz und zur Aufwertung solcher nur tolerierter Sprachen sind dann z.B. nicht von vornherein als Aktionen gegen Bestimmungen des Staates definiert.

Die gleichberechtigte Koexistenz ist dann gegeben, wenn zwei Sprachen offiziell einen gleichen Status im Staate haben. Dabei können zwei Ordnungsprinzipien angewandt werden: das Territorialprinzip und das Persönlichkeitsprinzip. Ersteres besteht darin, daß das Staatsgebiet in Gebiete aufgeteilt ist, die ihrerseits im wesentlichen monolingual definiert sind, die Schweiz und Belgien sind z.B. nach diesem Prinzip verfaßt. Diese Lösung bietet sich dort an, wo die Verteilung der Sprachen regional einigermaßen klar ist. Das Persönlichkeitsprinzip dagegen garantiert jeder Person die Ausübung der Angelegenheiten mit dem Staat und im Staat nach der ihr gemäßen Sprache, (soweit diese offizielle Sprache ist). Innerhalb des Bundesstaates Québec ist dies die seit den siebziger Jahren verfolgte Form der Bilingualisierung (wobei eine gewisse Neigung zur Bevorzugung einer Sprache bei den gesetzgebenden Maßnahmen nicht zu übersehen ist).

Je nachdem wie die Ausgangslage für die Anerkennung der Zweisprachigkeit auf offizieller Ebene war, ist in modernen, komplexen, entwickelten Staaten eine erhebliche Corpusplanung für die bis dahin nicht akzeptierte Sprache vonnöten. Die in ihrer Systematizität beispielhaften Maßnahmen, die in Québec zugunsten des Französischen seit den siebziger Jahren unternommen wurden, sollen hier als genereller Verweis ausreichen.

1.5 Schriftlichkeit und Mündlichkeit im Sprachkontakt

Oftmals treffen bei Sprachkontakten auch Sprachen aufeinander, die sich dadurch unterscheiden, daß die eine ein Schriftsystem ausgebildet hat und die andere nicht, oder daß verschiedene Schriftsysteme aufeinandertreffen, oder verschiedene Arten überhaupt der kulturspezifischen Lösung des Problems der Kommunikation über längere Distanzen und der Dokumentation über längere Zeiträume hinweg. Neben der Buchstabenschrift sind Lösungen dieser Kommunikationsprobleme zum Beispiel Bilderschriften, Hieroglyphen, die Knotenschrift Quipu der Inkas und Trommelsprachen.

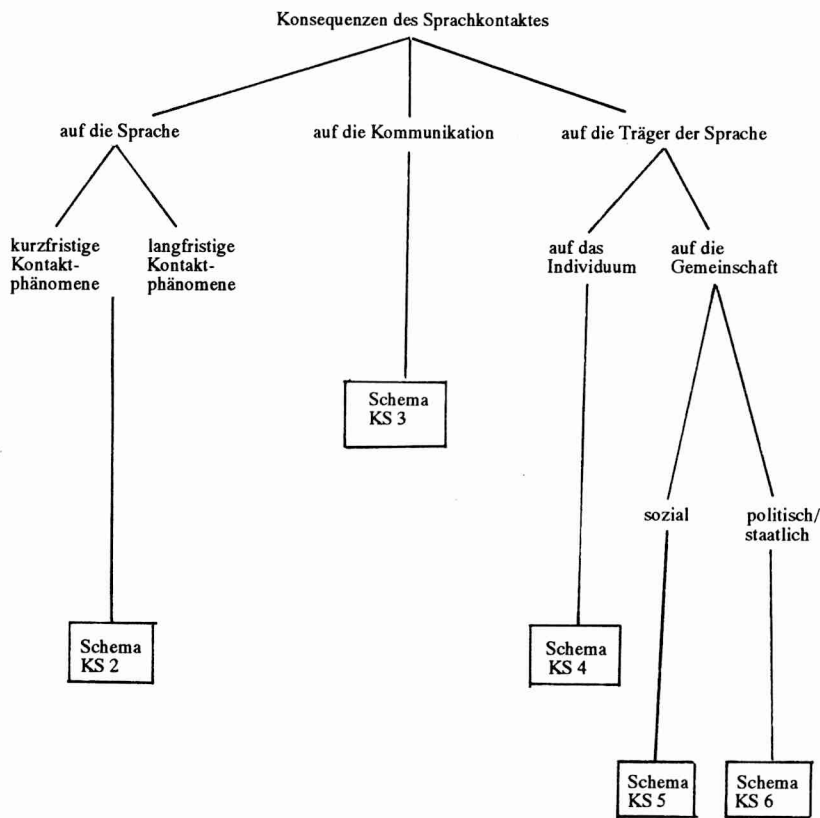
Sowohl die Verdrängung einer dieser Kommunikationskanäle durch einen anderen, als auch besonders die Annahme überhaupt einer dieser Formen von Kanälen, die einen Übergang von Oralität zu Skripturalität ausmacht, stellt eine folgenreiche Innovation und Veränderung der entsprechenden Sprache und kommunikativen Lebenswelt dar.

Schlieben-Lange (1983: 163) hat drei Aspekte möglicher Konsequenzen der Schrift (hier schon konkret der Buchstabenschrift) für die Sprache genannt.

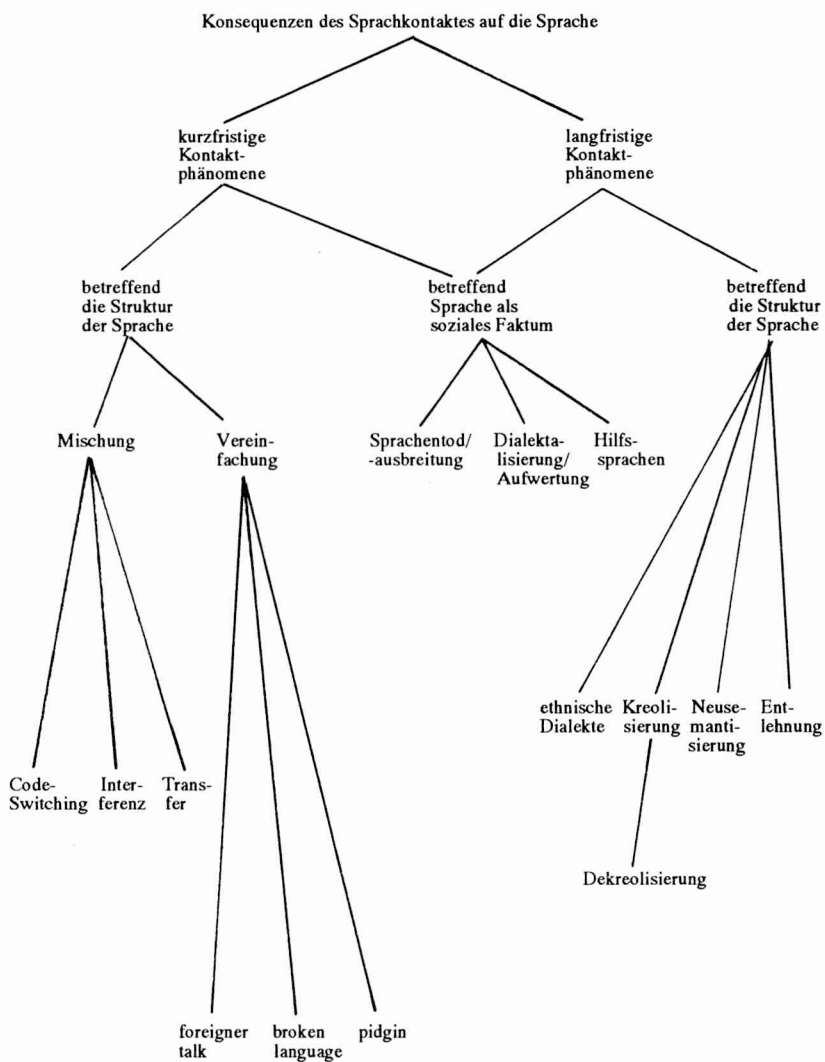
1. Daß die sich durch Schrift ausdrückende Sprache anders verhält und mit der Zeit eine andere Sprache wird als die, die für den mündlichen Gebrauch verwendet wird. Die Gesprochene-Sprache-Forschung hat zu diesem Aspekt in den letzten Jahren eine große Anzahl von Detail-Studien vorgelegt.
2. Die Veränderung des Wesens der Sprachgemeinschaft, die über Schrift verfügt: Großräumigere Kommunikations- und Organisationsstrukturen, Traditionsbildung durch Geschichte; geringere Variabilität der aufbewahrten Zeugnisse (in oralen Traditionen wird memoriert und Form und Inhalt sind leicht veränderbar, geschriebene Texte bleiben zumindest in der Form gleich, wenn auch der je erst durch Interpretation zugängliche Inhalt auch variieren kann); soziale Differenzierung der Sprachgemeinschaft mittels des Kriteriums der Fähigkeit, diese Technik der Schrift anwenden zu können (Analphabeten-Klasse gegenüber "Schriftgewandten" mit vielen graduellen Abstufungen); soziale Bewertung von oralen Überlieferungen als unzuverlässig und ungenau gegenüber Verlässlichkeit der schriftlichen Dokumente; Gruppenkohäsion durch permanent mögliche Kommunikation über große Distanzen bei Einrichtung einer Kommunikationstransportinstitution wie der Post.
3. Rückwirkung der impliziten Phonemanalyse der Buchstabenschrift auf die Realisierung und die Analyse der gesprochenen Sprache selbst.

Bei Sprachkontakten, in denen von den Mitgliedern der schon verschrifteten Sprache denen der noch nicht verschrifteten Sprache die Schrift verordnet wird, also nicht von den Muttersprachlern selbst geschaffen oder gewählt wird, eröffnen sich weitere Dimensionen der Fragestellung in diesem Zusammenhang. Wir werden am Beispiel des Otomí die Geschichte der Verschriftung darlegen und aufzeigen, welche Aspekte dies für die Identität des Otomí und der Otomíes haben könnte und tatsächlich (nicht) gehabt hat.

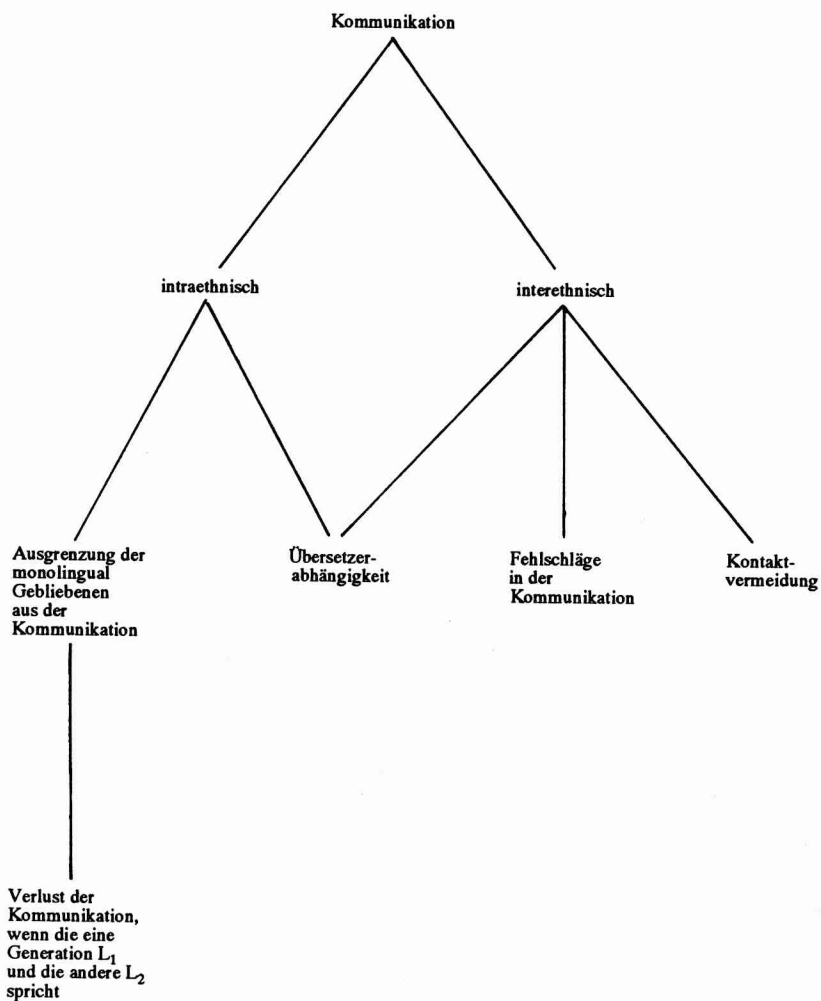
1.6 Übersicht



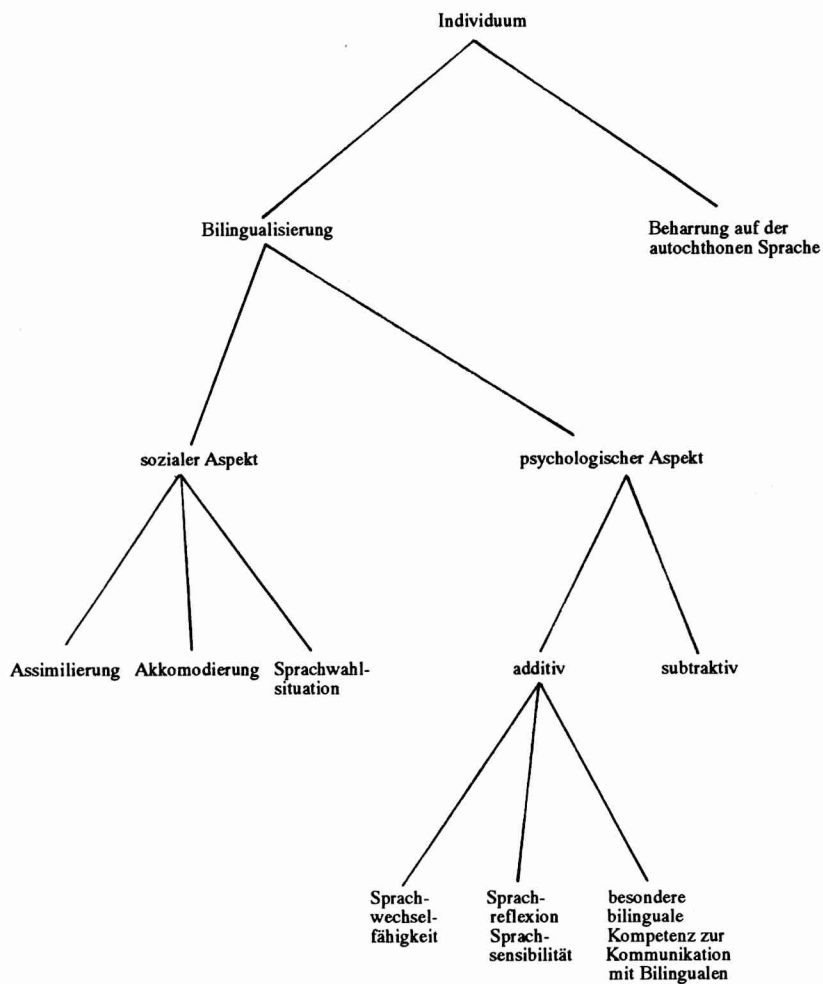
Schema KS 1



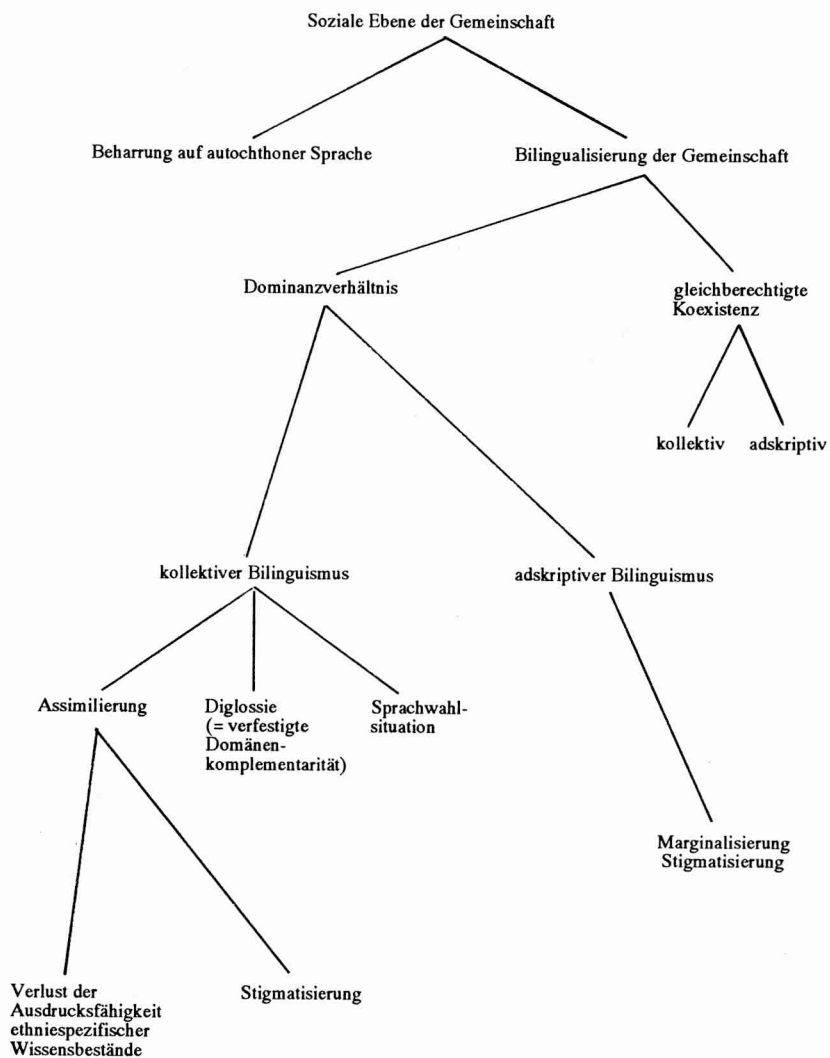
Schema KS 2



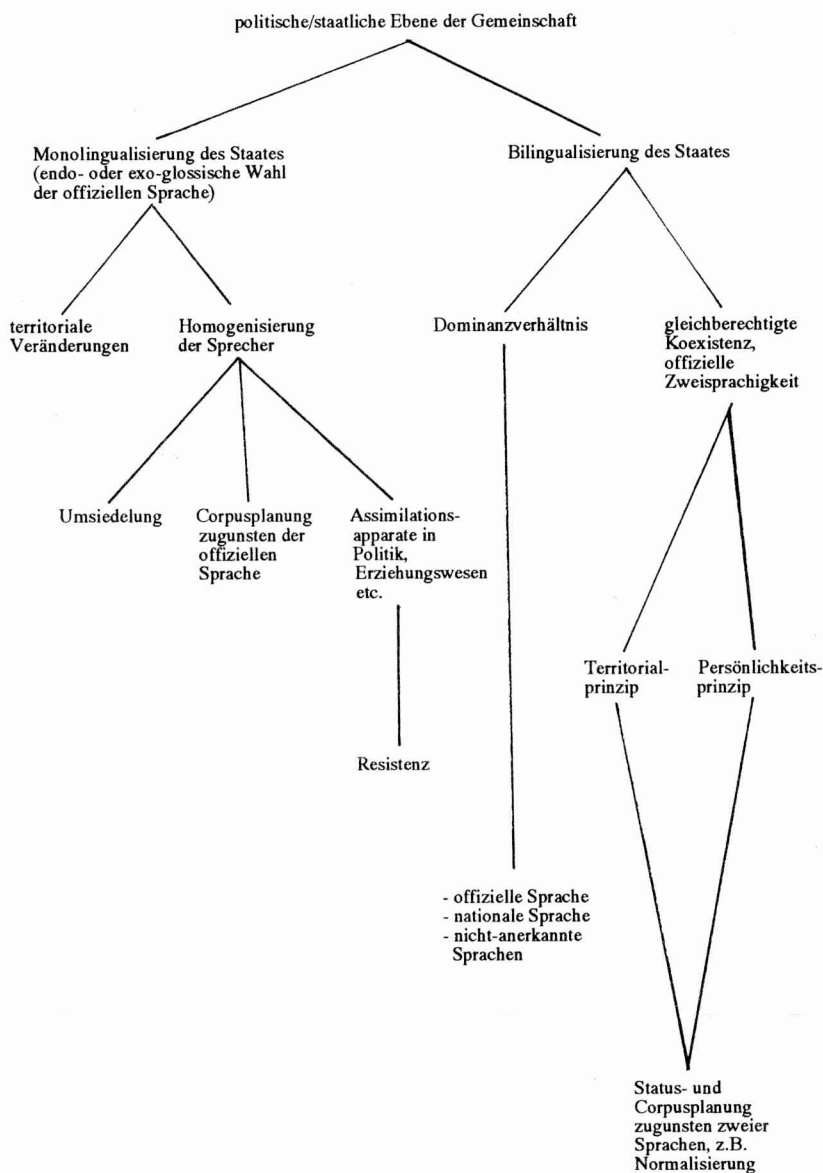
Schema KS 3



SCHEMA KS 4



SCHEMA KS 5



SCHEMA KS 6

2. Ethnische Identität

2.1 Identität

2.1.1 Identität als politische und analytische Kategorie

Die Begriffe der kulturellen, ethnischen und nationalen Identität sind in Mode. Es gibt in der Anthropologie, in den indigenistischen politischen Reden in Mexico bis z.B. zur Weltkonferenz der UNESCO über internationale Kulturpolitik 1982 in Mexico kaum einen Text, in dem nicht dieser Begriff benutzt würde. Auch Bundespräsident Richard von Weizsäcker hat in seinem Essay zur Entwicklungspolitik dem Begriff der kulturellen Identität eine zentrale Rolle zugemessen (Spiegel, 17.3.86). Besonders in den politischen Reden bleibt jedoch meist unklar, was darunter verstanden wird. Der Begriff ist nicht nur in Mode, sondern ein neuer magischer politischer Begriff, der allen einzuleuchten scheint und deswegen auch gefährlich werden kann (vgl. Lafont 1986).

Es scheint uns wichtig, den wissenschaftlichen Begriff der Identität vom politischen Begriff zu unterscheiden. Erst dann kann man ihre Beziehungen zueinander klären.

In den politischen Texten, in denen der Begriff der kulturellen Identität vorkommt, ist er ein Begriff aus der Defensive: Man sieht seine eigene Identität bedroht und fordert Maßnahmen zu ihrem Schutz oder ihrer Wiederherstellung. Von der anderen Seite aus ist es ein Begriff des Zugeständnisses dessen, der verspricht nichts zu unternehmen, was diese Identität bedrohen oder beschädigen könnte. Es handelt sich also um einen *Wertbegriff*: Identität ist etwas Positives, etwas (funktional) Notwendiges. Identität ist etwas, worauf jeder Mensch, jede ethnische Gruppe ein *Recht* hat.

Soziale, kulturelle, ethnische Identität sind innerhalb solcher Kontexte Begriffe, die nach politischer Aktion verlangen. Sie sind nicht etwas, was nur *da* ist, sondern etwas, was geschaffen worden ist oder vor allem geschaffen werden muß. Indem der politische Begriff davon ausgeht, daß Identität etwas Positives ist, bringt eine Veränderung z.B. ethnischer Identität etwas mit sich, das man als negativ zu wertende *Entfremdung* bezeichnen kann.

Der wissenschaftliche Begriff der Identität (und somit der Zugang zu seiner Erforschung in konkreten Situationen) steht in einer eigentümlichen Beziehung zum politischen. Man kann versuchen, ihn als deskriptiven Begriff zunächst darauf zu beschränken, die für die sozialen Akteure relevanten Identitäten aufzuspüren und ihre symbolischen Ausprägungen zu beschreiben. Man kann sich dann auch Veränderungen der Identitäten zuwenden. Hierzu können die Veränderungen der Inhalte und Symbole gehören, die "Erfindungen" neuer Identitäten und die dadurch in Gang gebrachte Neustrukturierung des Identitätensystems einer Gesellschaft, die Eingliederung "kleinerer" Identitäten in "größere", und selbstverständlich auch sowohl die eventuell auftretenden psychischen u.a. Beziehungen und Konflikte, die bei einem Identitätswandel oder -wechsel auftreten, als auch die Einstellungen der von solchen Veränderungen betroffenen Individuen und Gruppen.

Man könnte vielleicht meinen, daß er sich im letzteren der genannten Aspekte dem politischen Begriff annähert. Dies ist aber nicht grundsätzlich so, denn er beschreibt dann nur die politische Dimension einer Identitätsproblematik. Allerdings ist die Aufdeckung z.B. einer gegebenen Empfindung von Entfremdung und ihre wissenschaftliche Systematisierung durchaus für eine politische Verwendung einsetzbar.

2.1.2 Zum Begriff der Identität

Obwohl das Wort Identität in aller Munde ist, besteht kaum Klarheit, was darunter verstanden werden soll. Das liegt zum Teil auch daran, daß das Wort in verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen Verschiedenes meint. Im streng logischen Sinne ist das Adjektiv *identisch* ein relationaler Begriff. Seine Verwendungsbedingung ist die: es gibt zwei Elemente, diese sind identisch in dem Sinne, daß sich Element A von B in nichts unterscheidet. Für Element können natürlich auch andere Entitäten eingesetzt werden, wie identische Merkmale, identische Handlungen, identische Strukturen usw. Das Verb *identifizieren* hat eine partiell davon abweichende Semantik. Zwar gehen beide auf das lat. *idem* (dasselbe) zurück, und diese Bedeutung ist enthalten in *identifizieren* im Sinne von (fälschlicherweise) gleichsetzen, auch noch im Spezialgebrauch der Justiz, jemanden identifizieren, im Sinne von (wieder)erkennen, d.h. zu sagen A ist x, oder aufgeschlüsselt: dieser A ist dieselbe Person, die wir gesehen haben, wie sie p getan hat, u.ä. Eine dritte Verwendungsweise von identifizieren beinhaltet schon keine strenge Gleichheitsrelation mehr, z.B. wenn man sagt, daß man etwas gehört oder gesehen hat, aber nicht identifizieren konnte, was es war. Hier geht es um eine Relation der Klassenzugehörigkeit, d.h. etwas identifizieren im Sinne von: x war ein Wolfsgeheul oder ein Hundegebell, ein Schatten war ein Mensch oder ein Tier u.ä.

Wichtig an dieser dritten Verwendungsweise von identifizieren ist, daß wir im normalen Sprachgebrauch offensichtlich auch die Subsumption unter Klassenbegriffe als *Identifizieren* benennen. Das zugehörige Substantiv wäre übrigens *Identifikation*.

Noch schwacher wird die Beziehung zur strengen Bedeutung von *identisch* bei dem reflexiven *sich mit etwas identifizieren*, vor allem in seiner psychologischen Dimension. *Sich mit etwas identifizieren* meint z.B., sich zu etwas bekennen ("ich identifiziere mich mit dem, was ich getan habe"); oder *in gewissen Aspekten* so zu sein wie ein anderer, d.h. bestimmte Attribute nachahmen ("ich identifiziere mich mit meinem Vater", "... mit der Person eines Romans" o.ä.). Hier ist, wie gesagt, keine Identität im strengen Sinne gegeben, sondern eine partielle, oft eine projektive, die aber so geartet ist, daß diese partiellen Faktoren, die identisch (wahrscheinlich nur ähnlich) sind, als die wesentlichen angesehen werden. Zu sagen "Ich identifiziere mich mit meinem Beruf", heißt dagegen, daß man seine Lebensweise so gestaltet, daß der Beruf die einzige sinngebende Komponente meines Daseins ist, daß es der Hauptfaktor ist und daß alles andere zweitrangig ist.

Bei jemandem, der sich mit einem Fußballclub identifiziert, würden wir sagen, er fühlt sich dazugehörig (obwohl er nicht mit Mitglied sein muß), und darüber hinaus, er fühlt sich mitbetroffen, er teilt die Siege und Niederlagen auch emotional mit denen, mit denen er sich identifiziert.

Wir können hier vielleicht drei Aspekte des *Sich-Identifizierens* unterscheiden:

- a) sich mit etwas von sich selbst identifizieren
- b) sich mit etwas außerhalb von sich selbst identifizieren
- c) sich mit etwas, wozu man klassenmäßig gehört, identifizieren, d.h. diese Zugehörigkeit bewußt anzuerkennen.

Damit etwas als identisch mit etwas gesehen werden kann, muß es als Entität von anderen Entitäten abgegrenzt werden. Diese abgegrenzten Einheiten nennen wir im Sinne der Logik Individuen. Individuen werden sprachlich identifiziert durch Eigennamen, Demonstrativpronomen plus Substantive plus hinweisende Gestik, Substantive plus spezifizierende Relativsätze usw.

Individuen in diesem Sinne können natürlich auch Klassen sein, z.B. die Jugendlichen, die Bäume, die Eskimos usw.

Der Begriff der *Individualität* bezeichnet dann das Phänomen, daß sich Entitäten durch bestimmte Merkmale als einzelne voneinander unterscheiden, und mindestens ein Merkmal haben, das sie von anderen unterscheidet. Ein Individuum unterscheidet sich von einem anderen dadurch, daß es (mindestens hinsichtlich eines Merkmals) *nicht identisch* ist. Diese Bestimmung ist im Kern auch die des psychologischen Begriffs des Individuums.

Nun haben wir noch einen anderen Begriff, den der *Identität*. Identität im logischen Sinne hieße nur das Phänomen, daß etwas mit etwas gleich sein kann. Uns interessiert jedoch besonders eine Verwendung des Begriffs im psychologischen Sinne, wenn man sagt, *eine Identität haben, seine Identität verlieren, meine Identität, Ich-Identität, Wir-Identität*. Die Gebrauchsweisen des Wortes Identität sind hier mit dem relationalen Gebrauch von *identisch* nur noch sehr vermittelt in Verbindung zu bringen.

Identität im psychologischen Sinne bedeutet eher so etwas wie mit sich im Einklang sein. (Ich belasse es bei dieser allgemeinen Formulierung, da wir weiter unten ausführlich darauf eingehen werden.) Es ist aber dieser Begriff der Identität, der uns im Zusammenhang mit unserem Thema der ethnischen Identität interessiert.

2.1.3 ICH- und WIR-Identität

2.1.3.1 Das Phänomen 'Identität'

Jeder Mensch ist in den meisten Elementen seines biologischen Wesens wenig unterschiedlich zu anderen Menschen. Die gattungsspezifische Suche nach Sinn, die Interpretation der "Fakten" durch den Menschen hebt die wenigen Unterschiede extrem hervor und generiert artefaktisch neue. Jeder Mensch hat in dieser gesellschaftlich erzeugten Distinktion nun gesellschaftlich relevante Attribute, die ihn von anderen Menschen unterscheiden. In diesem Sinne ist jeder Mensch ein Individuum.

Es muß damit natürlich noch lange nicht zu einer die Individualität derart extrovertierenden und kultivierenden Form wie in der modernen bürgerlichen Gesellschaft kommen. Jedoch ist auch das sich allen Gruppenzwängen beugende und in Gruppendefinitionen scheinbar aufgehende Mitglied in diesem elementaren Sinn ein Individuum, das z.B. einen eigenen Namen hat.

Das Phänomen der Identität wird in fast allen einschlägigen Abhandlungen mit der fundamentalen und spezifisch menschlichen Frage nach dem "wer bin ich?" verdeutlicht (Tugendhat 1979: 234, Sarbin/Scheibe 1983: 6, Weigert/Teitge/Teitge 1986: 31 ff.). Man muß sich die Qualität dieser Frage deutlich vergegenwärtigen:

1. Es ist eine *reflexive Frage*¹⁰. Die Identitätsfrage ist *nicht* zuerst eine des "wer bist du?", sondern wohlgemerkt des "wer bin ich?"; oft unterschwellig dabei ein "eigentlich": "wer bin ich eigentlich?".
2. Diese Frage können sich offensichtlich nur Menschen stellen. Und wichtiger noch: Nur sie haben das *Bedürfnis*, sich diese Frage zu stellen. Es ist damit eine Frage, die mit einer spezifisch menschlichen Existenzweise verknüpft ist, die sicher damit zu tun hat, daß der Mensch mit der Identitätsfrage einen Sinn insofern verbindet, als die Beantwortung Konsequenzen für seine Selbstdefinition und seine Handlungen hat.
3. Die Frage geht über eine triviale Ebene hinaus. Auf diese Frage zu antworten mit "Klaus Zimmermann", wäre keine eigentliche Antwort, denn es wäre nur eine Namensnennung, mit der ein Individuum sich identifiziert, keine Antwort auf die reflexive, transzendente Frage nach dem Ich und nach dem Wir. In bestimmten Kulturen, in denen mythische Vorstellungen hinsichtlich von Namen bestehen, kann der Name allerdings durchaus geeignet sein, einen Teil der Antwort auf diese Frage darzustellen¹¹. Auch können z.B. Familiennamen in Formulierungen wie "Ein Carrington tut so etwas nicht" als Etiketten für Familienidentitäten stehen.
4. Die reflexive Identitätsfrage schließt dabei das reale oder imaginierte Gefragtsein durch einen anderen ein. Sie ist doppelt und sowohl eine Frage des: "wer bin ich für mich?" als auch des "wer bin ich für Dich?" (vgl. Weigert/Teitge/Teitge 1986: 33)
5. Sie ist auch in temporaler Hinsicht vielfältig. Sie ist nicht eigentlich nur eine Frage des "wer bin ich (jetzt, gerade)?", sondern mehrere Fragen gleichzeitig: "wer war ich (früher)?", "wer bin ich (jetzt)?" und "wer will ich sein?". Die Frage nach der Identität spielt sich gerade im Spannungsfeld unterschiedlicher Antworten auf die genannten Fragen ab. Die Nichtberücksichtigung dieser temporalen Multidimensionalität der Identitätsfrage verdeckt die eigentliche Problemstellung. Deshalb muß man *rekonstruierte Identität* einerseits und *projektive Identität* andererseits unterscheiden.
Die rekonstruierte Identität ist die für die präsentische Identitätsfrage relevant gemachte, auch selegierte und geschönte, vergangene Identität, als Quintessenz der Erinnerung der eigenen Biographie.

10 "To be an I, a self, is to have the capacity for reflexive self-reference" (Nozik 1981: 78).

11 Vgl. Isaacs (1975: 46 ff.) zu mythischen Vorstellungen bezüglich Namen.

Prospektive Identität bezieht sich auf die Fähigkeit des Menschen, die eigene Entwicklung zu planen, eine Identität als Ziel anzuvisieren und entsprechende Handlungen durchzuführen, um diese zu erreichen.

6. Irgendwie ist die Identitätsfrage offenbar geknüpft an die Frage nach dem Sinn des Lebens, insofern als Identitäten in Verbindung mit dem stehen, was an Wertvorstellungen - historisch und kulturell variierender Art - hinsichtlich eines guten Lebens gilt.

Diese Entfaltung des Phänomens "Identität" erlaubt es uns nun, die Existenzform dieses Phänomens zu bestimmen. Identität als Phänomen des Fragens über sich selbst und des Definierens des Selbst ist ein *soziales* Phänomen und zwar "eine sozial konstruierte Definition eines Individuums" (Weigert et al. 1986: 34). Diese sozial konstruierte Definition ist nur innerhalb eines sozialen Rahmens möglich, an dem sie sich in irgendeiner Weise, sei es auch im Extrem negierend, orientiert.

Identität ist aber nicht einfach das geistige Abbild der sozialen Seinsweisen eines Individuums. Eine Frau zu sein, heißt nicht automatisch, eine Identität als Frau zu haben, Apache zu sein, heißt nicht automatisch, die Identität eines Apachen zu haben usw. Ein x zu sein und die Identität eines x zu haben, ist kein Zusammenpassen per se, sondern Identität ist eine Relation, die erst hergestellt werden muß, ist etwas, was man nicht so einfach *hat*, sondern was man in etwas, das man *Identitätskonstitution* nennen kann, erst "produziert". Diese Produktion geschieht in einem Zusammenspiel von interaktiven, reflexiven, retrospektiven und projektiven Prozessen.

2.1.3.2 Auf was zielt die Identitätsfrage?

Auf was die Identitätsfrage inhaltlich abzielt, kann man sich konkret an möglichen Antworten auf die genannte Frage vor Augen führen. Die Struktur der Antwort hat die generelle Form: ich bin ein x, wobei anstelle von x alle sozialen Kategorien eingesetzt werden können, die jeweils kulturell eine Sprache zur Verfügung stellt, also beispielsweise: ich bin ein Kind, eine Frau, ein Geliebter, ein Außenseiter, ein Bestimmer, ein Professor, ein Softie, ein Bauer, ein Proletarier, ein Berliner, ein Schwarzer, usw. usf. Die Liste der möglichen Kategorien scheint schier unbegrenzt. Es scheint, daß hier jedoch objektive Rollen, soziale Positionen u.ä. genannt wurden. Die Identitätsfrage scheint sich in eine Theorie der sozialen Differenzierung aufzulösen.

Tatsächlich jedoch kommt das Identitätsphänomen besser zum Ausdruck, wenn man sich den *Anspruch* vergegenwärtigt, *als was man von anderen behandelt werden will*. Diese Ansprüche zeigen, da sie interaktiv eingebunden sind, auch die *Kontextsensitivität* der Identität. Man erhebt nicht allen Menschen gegenüber den gleichen Identitätsanspruch. Andererseits weisen die verschiedenen Identitätsansprüche, d.h. als x, y, z behandelt zu werden, offenbar eine Struktur komplizierter Relationen auf: Relationen der Implikation, Relationen der Disjunktion, Relationen der Ausklammerung.

Relationen der *Disjunktion* sind solche, daß man als Frau und nicht als Mann (oder umgekehrt) behandelt werden will, oder als Person und nicht als Objekt, als

Zurechnungsfähiger und nicht als Irrer, als in Sache a Kompetenter und nicht als Inkompetenter, als Kenner und nicht als Banause, als Autorität und nicht als Irgendwer, als Freund und nicht als Unbekannter, usw.

Relationen der *Implikation* sind solche, daß als Frau behandelt werden zu wollen, impliziert, als Person und als zurechnungsfähiger Mensch behandelt werden zu wollen. Als Vater behandelt werden zu wollen, impliziert für einige, als Person, als zurechnungsfähig, als Erwachsener, als Erfahrener, als Autorität, als einem, dem man vertrauen kann usw. behandelt werden zu wollen. Das Netz derartiger implikativer Identitätsansprüche konkret darzustellen, ist jedoch eine empirische Frage. Sie wird vor allem historisch, kulturell usw. unterschiedliche Ergebnisse erbringen. Der Wandel in solchen Anspruchsimplikationen bildet dadurch auch historische Veränderungen der Mentalität ab.

Relationen der *Ausklammerung* basieren auf den Relationen der Implikation. Sie sind insoweit kontextabhängig, als für bestimmte soziale Ereignisse die Interaktanten es für ratsam erachten, Teile ihrer multiplen Identitäten im Kontext für nicht relevant anzusehen. So wird der Aspekt der Weiblichkeit von Ärztinnen gegenüber männlichen Patienten als Identitätsanspruch ausgeklammert werden müssen (ebenso umgekehrt), obwohl dies nicht für alle leicht durchzuführen ist. Soziale Definitionsausdrücke wie "ich rede jetzt nicht als Vater, sondern als Freund ..." zeigen, daß dies keine Angelegenheit von wenigen institutionellen Situationen ist, sondern von alltäglicher Notwendigkeit der Identitätsausklammerung.

Weigert/Teitge/Teitge haben eine Art Typologie zur ebenenmäßigen Unterscheidung von Identitäten qua "Objektivierungen des Selbst" in der sozialen Realität vorgeschlagen. Sie unterscheiden fünf Kategorien, die Ebenen der gesellschaftlichen Struktur darstellen, auf denen Identitäten festgemacht werden:

1. *gesellschaftlich* (societal): darunter sind die allgemeinsten und offensichtlichsten Selbstobjektivierungen zu verstehen wie Geschlecht, Alter, Gesundheit, Ethnizität/Rasse,
2. *organisatorisch*: solche Selbstbilder leiten sich von der Struktur formaler Institutionen ab, z.B. Titel, die mit Position in Bürokratien verbunden sind,
3. *gruppenmäßig*: diese Selbstbilder beruhen auf Bindungen durch Assoziation von Mitgliedern. Je nach Diversifizierungsgrad der gesellschaftlichen Gliederung sind hier eine große Reihe von Identifikationen möglich, Jugendgruppen, Vereinsgruppen, Berufsgruppen, Hobbygruppen u.a.m.,
4. *individuell*: die Selbstobjektivierung als Individuum durch z.B. den Eigennamen,
5. *Ego*: das ist sicher die interessanteste, weil am wenigsten offensichtliche Selbstobjektivierung:

"Self as ego refers to objectifications as felt, internalized, and appropriated, or resisted by the individual, or attributed by others as presumably felt by self. Ego brings us as close to the premeaningful reality of the stream of consciousness, self experience, and deep interpretive procedures as we can get with our present paradigm." (Weigert/Teitge/Teitge 1986: 45)

Diese Selbstobjektivierung liegt auf derselben Ebene wie die Ich-Identität bei Goffman (während etwa Goffmans persönliche Identität der unter 4. genannten individuellen Ebene und Goffmans soziale Identität den unter 1. bis 3. genannten gesellschaftlichen, organisatorischen und gruppenmäßigen Ebenen entspricht).

Jedoch scheint die Ego- bzw. Ich-Identität bei Weigert et al. als etwas ebenenmäßig Anderes nicht korrekt zu sein. (Es ist dabei auffällig, daß auch rein syntaktisch keine Bezugskategorien zu "felt", "internalized" usw. gegeben werden.) Wir neigen dagegen Goffmans Konzeption zu, daß Ich-Identität als Bezugskategorie auch die anderen genannten gesellschaftlichen, organisatorischen, individuellen und gruppenmäßigen Identitäten einbeziehen kann. Dafür sprechen auch solche Aspekte wie die Selbsterfahrung und Selbstverwirklichung in sozialen Tätigkeiten oder die Widmung an eine höhere Idee.

2.1.3.3 Die Herausbildung der Identität

Das Selbst

Zur Identitätsbildung gehört, daß ich mich selbst erfahre und mir meines Selbst bewußt werde. Zentral für die Kategorie des Selbst sind die Bestimmungen Reflexivität und Bewußtsein. Dies geschieht allerdings nur über den gesellschaftlichen Prozeß, d.h. die anderen Mitglieder, wie Mead herausgearbeitet hat:

Der Einzelne erfährt sich - nicht direkt, sondern nur indirekt - aus der besonderen Sicht anderer Mitglieder der gleichen gesellschaftlichen Gruppe oder aus der verallgemeinerten Sicht der gesellschaftlichen Gruppe als Ganzer, zu der er gehört." (Mead 1968: 180)

Das Selbst¹² bildet sich also in der Interaktion der Gesellschaftsmitglieder und kann sich nicht ohne diese bilden. Mead hat dazu eine wichtige analytische Unterscheidung, die zwischen dem *I* und dem *Me* (Mead 1968: 216 ff.) vorgeschlagen. D.h. das Selbst wird auf zwei Arten erfahren, einmal spontan als Quelle und als *Subjekt* von Handlung und zweitens als *Objekt* der Handlungen anderer (oder auch von sich selbst), die selbst Reaktionen auf eigene Handlungen sein können. Ersteres nennt er den *I*-Aspekt, letzteres den *Me*-Aspekt des Selbst¹³.

In Abhebung von Identität definieren Weigert/Teige/Teitge (1986: 39) das Selbst:

"A human self is an organism that has the capacity for being simultaneously subject and object in a single act. Self is characterized by concomitant awareness both of acting and simultaneously by knowing that it is self who is acting."

12 Zur deutschen Übersetzung des Meadschen Werkes ist hier eine wichtige Anmerkung zu machen: Der Begriff *Self* bei Mead erscheint in der deutschen Übersetzung als Identität, aber der Übersetzer weist in einer Nachbemerkung (S.442) selbst auf die Problematik dieser Entsprechung hin. Es scheint aus heutiger Sicht nunmehr notwendig, den Begriff des "Selbst" von dem der "Identität" abzuheben, und der unglücklichen Vermengung zweier semantisch naher, aber gerade deshalb deutlich zu trennender Begriffe ein Ende zu setzen.

13 In der deutschen Übersetzung erscheint diese Unterscheidung als das Ich und das (in Majuskeln) ICH. Es wäre, trotz aller "ungrammatischen" Strukturen vielleicht doch besser gewesen, parallel die Worte *Ich* und *Mich* zu wählen, da der Akkusativ Mich durchaus "das sich selbst als Objekt erfahrende Ich" zu bezeichnen vermag (vgl. Nachbemerkung des Übersetzers).

Das Selbst und seine Identität

Voraussetzung für die Entwicklung von Identität ist die Herausbildung des Selbst. Ein Selbst ist nicht möglich ohne Bewußtsein. Voraussetzung ist aber auch, daß wir gesellschaftliche Wesen sind. Als gesellschaftliche Wesen sind wir mit Rechten und Pflichten in eine größere Einheit, die Gesellschaft oder Subsysteme der Gesellschaft integriert. Sogar wenn wir Außenseiter sind, sind wir das in bezug auf die Gesellschaft. Aus diesem Ort, den wir in einer Gesellschaft innehaben, ob wir ihn zugewiesen bekommen haben, oder ob wir ihn uns erkämpft haben, ziehen wir Sinnangebote zur Bestimmung und wertmäßigen Einschätzung unseres Daseins. Dieser soziale Ort, den wir innehaben, definiert unsere je spezifischen Rechte und Pflichten, d.h. Möglichkeiten und Beschränkungen unseres Handelns. Dies ist nichts anderes als eine Definition von *Rolle* (vgl. Tugendhat 1979: 268 f.). Wir sind das, was wir tun können und was wir nicht tun können. Oft kann das, was wir tun wollen und das, was wir tun können, auseinanderklaffen. Hierbei kann es dann zu Problemen der Identität kommen. Zu sagen, daß es eine Differenz von Wollen und Können (auch Dürfen) geben kann, verweist auf eine weitere Komponente der Identität, den *Lebensentwurf*. Wenn der Lebensentwurf und die Realität in als wesentlich erachteten Komponenten nicht übereinstimmen und auch hoffnungslos nie übereinstimmen werden, kann es zu Identitätskrisen kommen.

Identität ist nichts, was man mit sich selbst alleine ausmachen kann. Identität wird von den anderen Gesellschaftsmitgliedern ratifiziert oder auch nicht, und das Identitätsangebot der anderen Mitglieder kann man ratifizieren oder auch nicht.

Identität bildet sich durch Selbsterfahrung in der Interaktion heraus. Sie ist ein Produkt aus dem, wie man von seinen Interaktionspartnern gesehen wird und wie auf Identitätswünsche reagiert wird. Strauss hat das so ausgedrückt:

"Jeder präsentiert sich anderen und sich selbst und sieht sich in den Spiegeln ihrer Urteile." (Strauss 1968: 7)

Wichtig sind die Stichworte "sich präsentieren" und "das Urteil des anderen".

1. Sich-Präsentieren

Im sozialen Verkehr nimmt man den anderen wahr. Die Wahrnehmung des anderen umfaßt im Idealfall dessen ganze Seins-, Handlungs- und Denkweise. Zwar kann man in dem einen Handlungsfeld einen Teil seines Ich nicht zum Tragen kommen lassen, aber in der Summe der Handlungsfelder präsentiert man zumindest einen großen Teil seines Ich. Es ist auch gar nicht wesentlich, daß in jedem Handlungsfeld dem jeweiligen anderen sein ganzes Ich präsentiert wird. Es ist nicht wichtig, daß der jeweilige andere das gesamte Ich erfährt. Es ist wesentlich, daß sich in der Summe der Handlungsfelder durch die möglicherweise je verschiedenen präsentierten Teilaspekte eines Ich das Ich für einen selbst im Urteil der anderen konstituiert.

Die Teilaspekte des Ich sind Sprache, Bräuche und Sitten, Rasse und äußere Physiognomie, Kleidung, Wohnkultur, Eßkultur, Beruf, andere gewohnheitsmäßige Tätigkeiten und besondere Fertigkeiten, die Produkte des Berufes und der Tätigkeiten, das Geschlecht usw.

Zu diesen zum Teil auch oberflächlich sehr auffallenden Teilaspekten seines Ich kommen auch noch weniger leicht erkennbare: Sozialisation, Normen und Werte, individuelle Geschichte, gemeinsame Geschichte mit der Gemeinschaft, Lebensperspektive, aber auch Dinge wie der natürliche und soziale Lebensraum.

Dies ist sicher keine exhaustive Aufzählung. Eine solche könnte hier auch gar nicht geleistet werden, wenn man sich vor Augen hält, was Mead dazu sagt: "Die Struktur der vollständigen Identität ist somit eine Spiegelung des vollständigen gesellschaftlichen Prozesses" (Mead 1968: 186). Die oben genannten Faktoren sind Teile des gesellschaftlichen Prozesses insofern, als sich an ihnen bestimmte soziale Verhaltensweisen, Einschätzungen und Urteile festmachen (bzw. festmachen können). So sind Kleidung, Rasse, Geschlecht etc. an sich noch keine gesellschaftlichen Fakten, aber es gibt Gesellschaften, in denen diese Dinge dadurch zum gesellschaftlichen Faktum werden, daß Unterschiede innerhalb dieser Attribute sozial signifikant sind, was sich in unterschiedlicher Behandlung, Chancen etc. der Individuen aufgrund dieser Unterschiede ausdrückt. Diese Attribute fungieren also als Symbole, die die Aufhänger für unterschiedliches soziales Verhalten bilden, indem aufgrund dieses jeweiligen 'Stigmas' (Goffman 1967) die Person (oder Gruppe von Personen), die dieses Stigma besitzen, als hochwertig oder minderwertig eingeschätzt werden. Diese Attribute sind also immer Teile eines Ich. Sie werden z.B. zum Problem, wenn Unterschiede dieser Faktoren durch das Zusammenleben verschiedener Gruppen mit verschiedenen Attributen sozial signifikant werden oder in der Phase des Wandels dieser Attribute, in der Teile einer Gemeinschaft diese Attribute nicht mehr besitzen (oder bewußt ablegen) und andere Teile diese bewahren oder aus ökonomischen Gründen dieser neuen Attribute nicht teilhaftig werden können.

2. Das Urteil des anderen

Es wurde im eben Gesagten schon deutlich, daß die Aspekte des Ich, die im sozialen Verkehr präsentiert werden, vom anderen beurteilt werden und daß aufgrund dieser Aspekte das ganze Ich beurteilt wird. Und das Wichtigste: Das Urteil hat Konsequenzen. Die Urteile müssen natürlich nicht immer explizit gemacht werden. Man wird meistens nur die Konsequenz der Beurteilung spüren: Anerkennung durch Etablierung interaktiver Beziehungen, Kauf des Produktes zum angemessenen Marktpreis, Erlangung einer beruflichen Position, Gefühl der Gleichberechtigung; und auf der negativen Seite: Meidung von Kontakt und Diskriminierung auf verschiedenen gesellschaftlichen Handlungsfeldern.

Daneben finden sich explizite Urteile. Sie sind zu finden in den "Klassifikationen" (Strauss 1968), sowohl im direkten Verkehr als auch im theoretischen (kolonialen, rassistischen, politischen, anthropologischen, ökonomischen etc.) Diskurs, in dem über soziale Verhältnisse gesprochen wird. Dieser dient meist dazu, sozioökonomische Verhältnisse argumentativ zu rechtfertigen.

Wenn in unproblematischen Fällen Teilaspekte des Ich als Attribute einer Gruppe allen gemeinsam und selbstverständlich sind, sind Klassifikationen in diesem Sinne nicht auszumachen.

Aufgrund der Urteile über die oben genannten Teilaspekte, an denen sich Identität festmachen läßt, erhält der Beurteilte Rollen, Prestige und Status. Prestige, Status und Rolle(n) werden Teil des Ich. Sie umfassen jedoch nicht nur bestehende,

sondern auch vergangene Status und Rollen, und auch den Zustand, einen erstrebten Status nicht erreicht zu haben. Versagen und Reüssieren, Nach-dem-Reüssieren-freiwillig-wieder-einen-Status-Aufgeben, sind Teile der Identität. Prestige, Status und Rolle legen Einschätzungen der eigenen (und gruppenspezifischen) Handlungsmöglichkeiten und -beschränkungen fest. Was einer oder eine Gruppe nie macht, weil man weiß, daß man es nicht machen darf (im Gegensatz zu anderen Personen oder Gruppen), ist Teil des Ich. Der Einzelne ist zwar den Urteilen der anderen nicht hilflos ausgeliefert. Er kann etwas für sich tun, indem er Strategien anwendet, die die Urteile der anderen beeinflussen und verändern. Aber er kann sie nicht bestimmen (obwohl durch Zwang durchaus erreicht werden kann, daß zumindest ein "Urteil" nicht geäußert wird, und obwohl es institutionelle Rituale gibt, die andere verpflichten, so zu handeln, als ob sie positive Urteile gegenüber einer bestimmten Person hätten). Diese Interaktion und die identitätsbildenden Mechanismen darin sind sowohl sprachlicher wie nicht-sprachlicher Natur. Die sprachliche Komponente spielt dabei eine zentrale Rolle.

Identitätsbildung in der Interaktion ist noch neutral zu verstehen. Sich im Urteil der anderen erfahren, kann sowohl positiv wie negativ geschehen. Man kann jemanden als positives oder als negatives Mitglied der Gemeinschaft beurteilen. Wir müssen aber davon ausgehen, daß jeder Einzelne den Wunsch hat, daß er von den anderen als *positiv* beurteilt wird. Identität ist somit etwas, das für die Betroffenen mit *Wertschätzung* zu tun hat, also ein Begriff, der eine soziale Wertdimension impliziert.

Identität darf keineswegs verkürzt werden auf die Summe der sozialen Seinsweisen, die ein Individuum darstellt, also Rollen, Status, Prestige u.ä. Diese spielen eine wichtige Rolle zur Herausbildung der Identität, aber sie sind nicht die alleinigen Faktoren der Identität. Identität ist nicht allein der soziale Ort, den man von den anderen Mitgliedern der Gesellschaft zugewiesen bekommt, die Faktoren Status, Prestige und Rolle sind nur ein Teil der Faktoren, an denen sich die *Selbstwertschätzung* orientiert.

Ein anderer Faktor ist die *Arbeit*. Arbeit soll hier nicht mit Beruf gleichgesetzt werden. Arbeit, mit der Emphase auf *Arbeitsprodukt*, soll heißen, daß man ein Selbstwertgefühl entwickelt dadurch, daß man sich auch in seinem Arbeitsprodukt sehen kann, d.h. daß man eine Befriedigung in dem, was von einem kommt, erhalten kann und daß man sich seines Selbst, seines Wertes, seiner Fähigkeiten in seinem Arbeitsprodukt vergewissert. Natürlich gehört auch das eben Gesagte in den Rahmen der interaktiven Sichtweise von Mead, denn die anderen Gesellschaftsmitglieder beurteilen auch die Arbeitsprodukte, was sich z.B. im Kauf und dem erzielbaren Preis des Arbeitsproduktes manifestiert oder, wenn dies nicht verkäuflich ist, auch in verbalem Lob oder natürlich der Kritik.

Identitätsmanagement

Als Subjekte in Interaktionsprozessen sind wir Identitätszuweisungen durch andere keineswegs hilflos ausgeliefert. Wir sind nicht nur Objekte von Beurteilungen, sondern wir können Einiges tun, um die Beurteilungen zu beeinflussen. Weil wir fähig sind, typische Identitätsetikettierungen der Formen des "Sich-Präsentierens"

durch andere zu antizipieren, können wir unsere Präsentation so gestalten, daß sie von den anderen in einer von uns gewünschten Weise beurteilt werden. Dies nennen wir Identitätsmanagement (vgl. Goffman 1967b). Dies kann z.B. durch Auswahl von Kleidung geschehen, durch Handlungen, aber auch durch verbale Handlungen wie Selbstdarstellungen. Gerade letztere sind geeignet, ein fundiertes Bild von sich selbst zu vermitteln. Alltagserzählungen, Autobiographien, und in den letzten Jahren der Sprechereignistyp 'Talk-Show' sind geschaffen, um diesen Zweck zu erfüllen.

Was wir in unseren eigenen Augen sind, wie wir sein wollen, ist andererseits nicht nur eine Folge privater Selbstdefinition, sondern ist eine Instanz, die unser interpersonelles und anderes Handeln mit steuert, und somit wieder zu einem objektiven sozialen Faktum wird.

Man kann das vielleicht an zwei Beispielen erläutern: Man könnte aus rein ökonomischer Sicht meinen, daß es sehr unvernünftig und unverständlich ist, wenn ein arbeitsloser Akademiker keine Arbeit annimmt, die zwar sozial tiefer eingeordnet wird und auch mit der Ausbildung wenig zu tun hat, aber immerhin einen guten Lebensstandard ermöglicht. Aus dem Blickwinkel der Identität ist das Ausschlagen einer solchen Möglichkeit ganz anders zu beurteilen: Mit dem Studium eines Faches baut sich gleichzeitig eine berufliche und kulturelle Identität auf, z.T. als Projekt, z.T. als schon gelebter Lebensstil, die durch Übernahme einer anderen Arbeit und der damit verbundenen Konsequenzen für die Lebensgestaltung beschädigt würde. Identität wird also nicht nur im mentalen Sinne als Konstruktion eines Selbstbildes, sondern auch real durch unsere Handlungen (und Lebensentscheidungen) *gemacht*.

Das zweite Beispiel zielt stärker auf die sprachlichen Aspekte. Unsere Selbstdefinition entscheidet auch darüber, wie wir uns im interpersonellen Verkehr verhalten: Je nachdem, wie ich mich selbst definiere, werde ich sprachlich auftreten: Wir sind ja keineswegs durch unsere Rollen interaktiv völlig determiniert. Jeder füllt seine Rolle mit einer persönlichen Färbung aus: mit Herrschaftsanspruch, mit Freundlichkeit, mit Unterwürfigkeit, mit einem ethischen Hintergrund oder nur auf oberflächlichen Erfolg bezogen, mit oder ohne Selbstrespekt, mit getrennter Persönlichkeit (Trennung der Rolleninhaber- und "privaten" Eigenschaften) oder mit integraler Persönlichkeit.

All diese Identitätsaspekte schlagen sprachlich interaktiv durch: Abweisung oder widerwilliges Akzeptieren von Ansinnen, Anweisungen, Befehlen usw.; Verständnisbereitschaft, sich Einlassen auf inhaltliche Probleme bei Ratsuchenden gegenüber formalen Informationen; Flexibilität bei der Durchführung von Bestimmungen gegenüber formalem Sicherheitsdenken; öffentliches Eintreten für seine bedrohte Identität, z.B. bei Minoritätengruppen, oder innere Resignation usw.

Die Begriffe Image und Identität

Ein Problem stellt das Verhältnis der Begriffe *identity* einerseits und *face* andererseits in verschiedenen Schriften Goffmans dar. In 'Stigma' ist der zentrale Begriff 'identity', in 'Interaction Ritual' ist der zentrale Begriff 'face', der in den deutschen Übersetzungen mit *Image* wiedergegeben wird. In den konversationsanalytischen Forschungen bei Schenkein (1978), die sich in der Nachfolge von Goffman sehen, erscheint wiederum der Begriff der 'identity-negotiation'.

Goffman (1967a) hatte drei Arten Identität unterschieden: Ich-Identität, persönliche Identität und soziale Identität.

1. Soziale Identität

"Wenn uns ein Fremder vor Augen tritt, dürfte uns der erste Anblick befähigen, seine Kategorie und seine Eigenschaften, seine 'soziale Identität' zu antizipieren - um einen Terminus zu gebrauchen, der besser ist als 'sozialer Status', weil persönliche Charaktereigenschaften wie z.B. 'Ehrenhaftigkeit' ebenso einbezogen sind wie strukturelle Merkmale von der Art des 'Berufs'" (S. 10).

2. Persönliche Identität

"Mit *persönlicher Identität* meine ich (...) positive Kennzeichen oder Identitätsaufhänger und die einzigartige Kombination von Daten der Lebensgeschichte, die mit Hilfe dieser Tätigkeitsaufhänger an dem Individuum festgemacht wird. Persönliche Identität hat folglich mit der Annahme zu tun, daß das Individuum von allen anderen differenziert werden kann und daß rings um dies Mittel der Differenzierung eine einzige kontinuierliche Liste sozialer Fakten festgemacht werden kann" (S. 74).

3. Ich-Identität

ist zu kontrastieren mit persönlicher und sozialer Identität.

"Was Erikson und andere 'empfundene' oder Ich-Identität genannt haben, nämlich das subjektive Empfinden seiner eigenen Situation und seiner eigenen Kontinuität und Eigenart, das ein Individuum allmählich als ein Resultat seiner verschiedenen sozialen Erfahrungen erwirbt" (S. 132).

Soziale und persönliche Identität sind bei Goffman damit zuallererst Kategorien, die auch für andere Personen hinsichtlich des Individuums, dessen Identität in Frage steht, wichtig sind.

Auf der anderen Seite ist Ich-Identität zuallererst eine subjektive und reflexive Angelegenheit des Individuums dessen Identität zur Diskussion steht (vgl. S. 132).

Face (Image) definiert er nun an keiner Stelle in Abhängigkeit oder in Abgrenzung zu Identität:

"The term *face* may be defined as the positive social value a person effectively claims for himself by the line others assume he has taken during a particular contact. Face is an image of self delineated in terms of approved social attributes - albeit an image that others may share, as when a person makes a good showing for his profession or religion by making a good showing for himself." (Goffman 1967b: 5)

Für Goffman ist *face* ein "*positiver sozialer Wert*", den "eine Person für sich selbst beansprucht", aber auch ein "Bild des Selbst ist", und zwar beschrieben in Begriffen "anerkannter sozialer Attribute". Er spricht nicht von sozialen Positionen, Rollen, Status (also Kategorien, die dem Begriff soziale Identität zugehören), auch nicht von individueller Einzigartigkeit (einer Kategorie, die zum Begriff persönliche Identität zugehört), sondern von "sozialem Wert". Am ehesten scheint eine Affinität

zu dem Begriff der Ich-Identität zu bestehen. Diese besagt ja, daß man sich als wertvolles, gleichwertiges, sinnvolles oder nützliches Element in einem Leben einer Gesellschaft selbst definieren können muß. Auch Reck (1981: 130) neigt zu einer solchen Auffassung:

"In diesem Sinne ist Ich-Identität ein realisiertes oder für realisiert gehaltenes Leitbild oder Ich-Ideal. Der "kühne Büffeljäger", "die Dame aus den Südstaaten", der "ganze Kerl" sind Beispiele hierfür. Diese Ich-Identitäten (gemeint hier die Ich-Identität im Sinne Eriksons, 1945) scheinen weitgehend mit den 'Images' Goffmans übereinzustimmen (...)."

Uns scheint die Gleichung zwar fruchtbar, aber nicht ganz aufzugehen. Auch in Goffmans Erläuterung war ja eine explizite wertende Kategorie, "a good showing of x", genannt, ebenso wie es nicht um das Image (face) des Büffeljägers, sondern des *kühnen* Büffeljägers, des *ganzen* Kerls, und man könnte weiterfahren: des *gewissenhaften* Beamten, des *tapferen* Soldaten, des *intelligenten* Schülers, der *sauberen* Hausfrau, der *aufopferungsbereiten* Mutter, aber auch der *emanzipierten* jungen Frau, der Witwe, die *ihren Mann steht*, ging. (Man verzeihe die stereotypen Klischees.) Imagepflege (face work) dient dann aber nicht dazu zu verhindern, das Image (face) eines Büffeljägers etc. nicht zu verlieren, sondern eben das der Kühnheit, der Gewissenhaftigkeit, der Sauberkeit, der Emanzipiertheit usw., d.h. die "positive values" dieser sozialen Seinsweisen.

Holly (1979: 36) dagegen sieht "Image" *im Gegensatz* zu Begriffen wie "Würde", "Ehre", "Ansehen", "Ruf", "guter Name". Diese Begriffe seien auf situationsübergreifende Eigenschaften bezogen, während "Image" "situationsbezogen" sei, und "ein Wert (darstellt), der in allen Kommunikationssituationen ständig zur Disposition steht". Er stellt Images als "situationell lokalisiert" den "dauerhafteren Identitäten" gegenüber.

Wir erkennen also in der Rezeption Goffmans ein ziemliches Maß an Unklarheit, und müssen versuchen, hier einige Klarheit zu stiften.

Worauf Goffman abzielt, kann man vielleicht besser eruieren, indem man umgekehrt fragt, welcher Aspekt von Identität durch das *face-work* betroffen ist. Aber hier bleibt er zunächst ebenso unbestimmt:

"By face-work I mean to designate the actions taken by a person to make whatever he is doing consistent with face. Face-work serves to counteract "incidents" - that is, events whose effective symbolic implications threaten face." (Goffman 1967b: 12)

Ist also ein konkreter Zugang möglich, wenn wir herausbekommen, womit wir konsistent bleiben wollen, wenn wir handeln, bzw. was das Ziel der Imagebedrohung sein kann?

Es scheinen alle Beispiele darauf hinauszulaufen, daß der gemeinsame Nenner *Respekt* bzw. *Achtung* sich selbst bzw. den anderen gegenüber ist. Goffman spricht z.B. davon, daß der *Selbstrespekt* bedroht werden kann, und daß dem durch "courtesies, making slight modifications of his demands on or appraisals of the others" entgangen werden kann (Goffman 1967b: 17). Selbstrespekt scheint sich durch Kategorien wie Stolz, Ehre und Würde zu manifestieren oder daraus herleiten zu können (S. 9/10). An anderer Stelle erläutert er 'defacement' mit Erniedrigung (S. 10/11).

Von anderen gelobt zu werden, fördert das Image, den Selbstrespekt (S. 24), und umgekehrt, dumm dazustehen, "to look foolish", ist ein Imageverlust (S. 25).

Etwas irritierend scheint zunächst, daß die in der Interaktion zu beobachtende *gegenseitige Akzeptierung*, die Goffman als ein "basic structural feature of interaction" (Goffman 1967b: 11) bezeichnet, gleichzeitig weiter charakterisiert als:

"It is typically a 'working' acceptance, not a 'real' one, since it tends to be based not on agreement of candidly expressed heart-felt evaluations, but upon a willingness to give temporary *lip service* to judgements with which the participants do not really agree." (Goffman 1967a: 11)

Reck (1981: 153) interpretiert dieses Verhalten als "strukturelle Unoffenheit und Verlogenheit der herrschenden Kommunikationskultur" und wirft Krappmann (1971), der in diesem Balanceakt von "Scheinnormalität und Scheinakzeptierung ein kontrafaktisch, konkret-utopisches Modell gesehen hat" und dies als Aspekt von Humanität deutet, Zynismus vor.

Wir meinen, daß Reck die eigentliche Qualität des *face-work* und der "Lippenbekenntnisse" nicht erkannt hat. Wir deuten mit Krappmann dieses Verhalten als die Manifestation des Wirkens des ethischen Gebotes, den anderen zu achten, und das heißt, ihm die positive Wertigkeit als Mensch, ihm *Würde* zuzuerkennen. Dies trifft sich mit der zentralen Rolle, die Tugendhat (1984) dem Begriff der Achtung (im Anschluß an Kant) in seiner Ethik zugewiesen hat:

"Wir verhalten uns zu einer Person in diesem Sinne moralisch, wenn wir sie, Kantisch gesprochen, als Zweck an sich anerkennen, und d.h.: wenn wir ihr Wohl berücksichtigen (Wohlwollen). Achtung in diesem Sinn ist moralische (im Gegensatz zu affektiver) Liebe oder was man auch Nächstenliebe (oder Brüderlichkeit) nennt. Diese Beziehung der Achtung, wie sie in Kants zweiter Formulierung des kategorischen Imperativs zum Ausdruck kommt, ist die Quelle aller inhaltlichen moralischen Regeln (...)." (S. 135)

Er hebt dies wiederum von der *Wertschätzung*, die aufgrund besonderer Qualitäten erworben wird, ab:

"Wenn wir hingegen einfachhin von jemandem sagen, daß wir ihn schätzen oder achten oder anerkennen, heißt das, daß wir ihn als Person, als Mensch achten." (S. 136)

Die vielfältigen identitätskonstituierenden sprachlichen Mechanismen, die wir w.u. darstellen werden, kann man damit als Manifestationen des Wirkens dieses ethischen Gebots ansehen.

Kein Zweifel, daß sich dieses ethische Gebot der Identitätswahrung je nach Gesellschaftsstruktur gebrochen und verzerrt manifestiert und daß es auch pervertiert werden kann. Aber gerade auch die verlogene Achtungsbezeugung erhebt ja den Anspruch auf Wahrhaftigkeit und ist damit ein Fall, der die Gültigkeit dieser Norm ratifiziert.

Diese positiven oder auch nur scheinbaren positiven Einschätzungen sich selbst gegenüber und durch die anderen zu verlieren, wäre dann allerdings problematisch für die Ich-Identität. Wir stellen also fest: Image (face) bezieht sich auf die positiven Dimensionen persönlicher Identitäten (bis hin zur Identität als Mensch). Es ist nicht einfach diese Identität selbst. Das Erreichen oder die Aufrechterhaltung solcher

Images ist selbst wichtige Voraussetzung zur Aufrechterhaltung einer Ich-Identität, nicht aber identisch mit Ich-Identität. Aus den Identitätskategorien können identitätsprofitable Interpretation gezogen werden: ein kühner Büffeljäger ist wertvoller als ein weniger kühner Büffeljäger; die Dimension des Vergleichs ist Qualität innerhalb einer Gruppe von sozial Gleichen; eine Akademikerin hält sich für sozial höher als eine Arbeiterin und mag daraus für ihre Identität etwas ableiten; die Dimension des Vergleichs ist hier soziale Hierarchie. Womöglich gibt es bei diesen Vergleichen auch Gewichtungen: so mag sich wahrscheinlich ein schlechter Arzt immer noch sozial höher und "als etwas Besseres" fühlen als ein leistungswilliger und von Kollegen geschätzter Lagerarbeiter.

Bei Goffman haben sowohl der Begriff der *Identität* (und zwar der Ich-Identität (1967a) als auch der des *Face* (Image) (1967b)) jeweils eine implizite positive Konnotation. Dies ist ersichtlich in den kollokativen Ausdrücken "to spoil identity" (Identität beschädigen) und "to lose face" (das Gesicht/Image verlieren). Es sind also Begriffe, die im "Seelenhaushalt" (um einen Ausdruck von Elias (1969) hier aufzugreifen) der Individuen eine wichtige Rolle spielen: es sind *Befindlichkeiten*, ohne die der Seelenhaushalt nicht funktioniert.

Zusammenfassend kann gesagt werden:

- Es gibt eine fundamentale Dimension von Identität, die darin besteht, daß man von den anderen als zurechnungsfähige und würdige Person überhaupt geachtet wird. Darüber hinaus kann man mit Goffman soziale Identität unterscheiden, d.h. in sozialdifferenzierender Hinsicht Mitglied einer der sozialen Gruppen zu sein, ein Arzt, ein Bauer, eine Frau etc. sein.

- Persönliche Identität ist die einzigartige Kombination mehrerer sozialer und individueller Attribute eines einzelnen Individuums, hierin unterscheidet man sich von anderen.

- Der Begriff *Face/Image* bezieht sich auf eine besondere qualitative Formung einer sozialen Identität durch ein Individuum: ein guter Büffeljäger sein, ein berühmter Professor sein, u.ä.

- Ich-Identität ist ein subjektives Empfinden der eigenen Identität und eine wertende Einstellung zu sich (seiner Lage, Lebensgeschichte, Lebensentwurf).

2.1.3.4 Identitätswandel und -wechsel

Begrifflich scheint ein Ausdruck wie Identitätswechsel zuerst als Kontradiktion in sich. Identität scheint doch gerade Wandel und Wechsel auszuschließen. In der Tat aber ist ein Aspekt der oben gestellten Identitätsfrage, wie es möglich ist, daß man, trotz vielfältigen Wandels seiner Person im Laufe eines Lebens der Gleiche bleiben kann bzw. geblieben ist.

Die Veränderungen, die ein Mensch durchmacht, scheinen subjektiv in positive und negative geordnet zu werden. Negative Veränderungen werden sozial sanktioniert, positive werden dagegen bewundert. Hier handelt es sich meist um soziale Identitäten. Was als positiver Identitätswandel und zum Teil auch -wechsel verstan-

den wird, sieht man z.B. daran, wie sie sozial relevant gemacht werden. Das *Fest* bzw. die *Feier* ist eines der Mittel, Identitätswandel sogar rituell zu zelebrieren.

Es gibt neben anderen Arten von Festen (wie z.B. religiösen Festen, d.h. Huldigungen von Göttern und gottbezogene Ereignissen, Erbitung von und Danksagung für Fruchtbarkeit, Ernte etc. und Jubiläen, d.h. das erinnernde Feiern von Ereignissen in der Vergangenheit) etwas, das wir Identitätsfeste nennen wollen. Das sind Feste, die den Wandel von Identitäten begehen, wie die Taufe (als Wandel zum Christenmenschen), Initiationsriten, Hochzeitsfeste (als Wandel zum Status eines verheirateten Mannes oder einer verheirateten Frau), Feiern von Ernennungen und Beförderungen, Feiern von Erfolgen, die für das Selbstwertgefühl relevant sind, wie Abschlußprüfungen, militärische Siege, Vertragsabschlüsse, Abschiedsfeiern, die die Wertschätzung des Scheidenden bekräftigen, usw.

Den unverkennbaren sozialen Veränderungen des Individuums einen positiven Sinn zu geben und eine *innere Kontinuität* interpretativ herauszulesen bzw. hineinzulegen, ist somit eine permanente Aufgabe, die das Individuum leisten muß. Am besten gelingt dies, wenn diese Interpretation auch von den anderen geteilt wird. Gelingt dies nicht, kann es zu dem kommen, was man Identitätskrise nennt. Erikson (1945) hat dies z.B. schon frühzeitig für die Krisen in der Adoleszenz in unserer Gesellschaft erkannt (vgl. auch Weigert et al. 1986: 60 ff.).

Die Identitätsfrage ist auch in phylogenetischer Sicht einem Wandel unterworfen. Im Laufe der Entwicklung eines Individuums bauen verschiedene Aspekte der Identität aufeinander auf. Andererseits scheinen auch verschiedene Aspekte in verschiedenen Entwicklungsphasen verschieden wichtig zu sein und virulent zu werden. So scheint der Wunsch nach sozialer Akzeptierung in der Jugend stärker zu sein, und Fragen nach dem Sinn des eigenen Lebens (midlife crisis) erst später an Gewicht zu gewinnen.

Die Identitätsfrage ist zudem auch historisch und kulturell zu differenzieren. Bestimmte Gesellschaftsformen können bestimmte Identitätsangebote aufgrund ihrer Struktur erst gar nicht machen. Das gilt vor allem für die möglichen Ausdifferenzierungen der sozialen Identitäten, nach Berufsgruppen, institutionellen Hierarchien usw. Die Frage der Ethnizität z.B. hängt von dem Vorhandensein und den Formen des Kontaktes von Ethnien ab.

In historischer Dimension können wir auch beobachten, daß bestimmte Identitätsaspekte in t_1 allgemeingesellschaftlich wichtiger genommen werden als in t_2 , oder sogar in t_3 erst (bewußtseinsmäßig) entdeckt oder gar gesellschaftlich erst "erfunden" werden. Die Entdeckung von Identitätsaspekten hat wohl damit zu tun, daß bestimmte sozialpsychologische Seinsweisen in bestimmten Gesellschaftsformationen in Widerspruch zueinander treten und dadurch erst in eine der Bewußtseinsweckung förderliche Krise geraten.

2.1.3.5 Krisen und Probleme mit der Identität

Wir haben Identität als etwas bestimmt, das erst von jedem Individuum (in Interaktion mit anderen) konstruiert und produziert wird. Die explizite Identitätsfrage

beschäftigt die Individuen nicht konstant. Sie beschäftigt sie erst, wenn Identität zum Problem wird. Es scheint verschiedene Formen von Identitätsproblemen zu geben. Wir wollen zumindest einige nennen:

1. Widersprüche zwischen subjektiver Identität, d.h. wie jemand sich selbst sieht und als was er angesehen sein will und objektiver Identität, d.h. wie er tatsächlich angesehen (und behandelt) wird.
2. Widersprüche zwischen eigener projektiver und präsentischer Identität, wenn diese als nicht behebbar angesehen werden.
3. Widersprüche zwischen Ich-Identität und sozialer Identität in dem Sinne, daß eine erwünschte oder vorhandene soziale Identität eine erwünschte Ich-Identität ausschließt (z.B. Soldat sein müssen und nicht töten wollen).
4. Widersprüchliche Bewertungen einer vorhandenen oder gewünschten Identität durch sich selbst und durch relevante andere, d.h. das, was man ist oder sein will, wird von einem selbst positiv und von anderen negativ bewertet.
5. Relevante andere erwarten gleichzeitig disjunkte soziale oder Ich-Identitäten.
6. Personen, die bisher Spiegel und Reflektoren positiver Selbsteinschätzung waren, die uns geschätzt haben, schätzen uns nicht weiterhin oder können es nicht, weil sie nicht mehr leben. Dieser Entzug von durch andere gewährten positiven Erfahrungen des Selbst liegt wohl Phänomenen wie Trauer und Eifersucht zugrunde.

Probleme mit der Identität äußern sich durch ein soziales Unwohlsein, durch schmerzhaft seelische *Gefühle* (cf. Weigert et al. 1986: 62 f.). Im allgemeinen wird man davon ausgehen können, daß Identitätsprobleme innerhalb einer gewissen Dauer gelöst oder anders neutralisiert werden können. Das darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß eine große Anzahl von Identitätsproblemen ihrer Natur und ihrer historischen Konstellation nach nicht individuell gelöst werden können und deshalb andauern. Hierbei ist dann sicher das, was man seelische Gesundheit nennen kann, gefährdet.

Gewisse Strategien, diesen Gefährdungen zu entgehen, sind z.B. Vermeidungsstrategien, "Vergessen" durch realitätszudeckende Drogen, Überspielen der Probleme durch ablenkende Tätigkeiten u.ä.

2.1.4 WIR-Identität

2.1.4.1 Die Gruppe

Ein wichtiger Punkt bei der Identitätskonstitution ist das Urteil der anderen, und zwar wie Mead wohlweislich gesagt hat: "der anderen Mitglieder der gleichen gesellschaftlichen Gruppe". In den meisten Situationen der heutigen Zeit hat man es allerdings nicht nur mit Mitgliedern der gleichen (d.h. eigenen) gesellschaftlichen Gruppe zu tun. Lassen wir die interethnischen Kontakte vorerst beiseite, dann sehen wir, daß auch monoethnische Gemeinschaften sozial differenziert sind, und diese Untergliederungen bilden subkulturelle Gruppen. Äußerlich kann man diese durch

differenzierende Merkmale beschreiben und klassifizieren. Aber dies würde noch keine Gruppe darstellen. Gruppe nach Tajfel/Turner (1979: 40) ist

"a collection of individuals who perceive themselves to be members of the same social category, share some emotional involvement in this common definition of themselves, and achieve some degree of social consensus about the evaluation of their group and of their membership of it."

Gruppen zeichnen sich darüber hinaus auch durch spezifische Interaktionsnetze aus. Individuen bilden dann Gruppen, wenn sie sich auch als solche verstehen. Daß sie sich als solche verstehen, zeigt sich u.a. in besonderen, sprachlichen Selbstklassifizierungen, spezifischen Wertvorstellungen, in engeren Interaktionsnetzen, in Solidarisierungspänomenen der verschiedensten Art und in dem besonderen indexikalischen Gebrauch sprachlicher Begriffe. Seien es nun durch gemeinsame Abstammung, durch natürliche oder erworbene Eigenschaften, oder durch Vereinbarung entstandene Gruppen, sie stiften neben ihrer je spezifischen Aufgabe auch Identitäten. Manche Gruppen sind sogar spezielle Zusammenschlüsse, um positive Identitäten zu gewährleisten: "Die, die genauso denken und handeln wie ich, sind am besten geeignet, mich zu beurteilen. Und sie werden dies auf der Grundlage mir genehmer Maßstäbe tun, so daß ich positiv beurteilt werde."

Diese Sicht der "Freiheit" der Entscheidung für eine bestimmte Gruppenzugehörigkeit ist natürlich nicht immer gegeben. Je stärker also eine Verweigerung positiver Identität durch andere Menschen, mit denen man zu tun hat, desto stärker die Notwendigkeit, sich in eine Gruppe zu integrieren, die eine positive Identität garantiert. Auch in diesem Sinne ist Identität beeinflußbar.

Gruppen stellen auf der Basis der Selbstdefinition und der Fremddefinition Einheiten sozialer Kategorisierungen dar (Strauss 1968). Diese sozialen Kategorisierungen sind wichtige kognitive Instrumente:

"Social categorizations are conceived here as cognitive tools that segment, classify, and order the social environment, and thus enable the individual to undertake many forms of social actions. But they do not merely systematize the social world; they also provide a system of orientation for *self*-reference: they create and define the individual's place in society. Social groups, understood in this sense, provide their members with an identification of themselves in social terms." (Tajfel/Turner 1979: 40)

2.1.4.2 Gruppenidentität und WIR-Identität

Wenn unser Thema "Ethnische Identität" ist, müssen wir uns der Identität von Gruppen zuwenden. Wir haben im vorangehenden Kapitel gesehen, welche Rolle die Gruppe für die Konstitution der Ich-Identität spielt. Die Gruppe ist der Spiegel, in dem ich mich selbst erfahre. Gruppe und Identität sind somit eng miteinander verzahnt.

Die Frage ist nun, ob man das Konzept der Identität, das bekanntermaßen im wesentlichen auf menschliche Individuen bezogen worden ist (Erickson 1959), auch

auf Gruppen bezogen werden kann, und wenn ja, wie? Bleiben die Aussagen zur Identität dann noch gültig, oder müssen sie modifiziert werden?

Gruppen sind kollektive Individuen. Die Definierbarkeit und Klassifizierbarkeit einer Gruppe ergibt sich daraus, daß die einzelnen Mitglieder der Gruppe sich von Mitgliedern anderer Gruppen in bestimmten Merkmalen unterscheiden. Diese Merkmale sind spezifisch für diese Gruppe und die Gruppenmitglieder selbst, und sie benutzen diese Merkmale, um sich von anderen Gruppen zu unterscheiden. Zwei Fälle sind möglich: es gibt vorhandene Merkmale, die zu reklamierten Differenzierungsmerkmalen werden, und es können Merkmale intentional geschaffen werden, um sich zu unterscheiden.

Wichtig ist, daß Gruppen keine wissenschaftlich geschaffene Klassen a posteriori sind, sondern Einheiten, die im Alltagsleben selbst geschaffen werden. Gruppen haben aber nicht nur gemeinsame Merkmale, sie haben eine interne Struktur. Besonders enge Interaktionsnetzwerke sind Ausdruck und Mittel dieser internen Struktur. Die interne Struktur ist wichtig, weil sich nur über diese Struktur das bilden kann, was man ein WIR-Gefühl nennen kann. Gruppen sehen sich unterschiedlich zu anderen Gruppen, erkennen so ihre Individualität und verarbeiten sie interaktiv. Die Faktoren, die als Symbole der Individualität dienen, variieren je nach Besonderheit der Gruppe: rassische Merkmale, Religion, Geschlecht, Alter, Interessen, sprachliche Varietät, Kleidung usw.

Schon bei der Ich-Identität war eine der Fragestellungen, wie man derselbe sein kann, wenn man sich doch im Laufe seines Lebens biologisch und psychisch ändert. Dasselbe Problem kann man auf Gruppen übertragen, auch auf nationale Gesellschaften. Obwohl die Mitglieder von Gruppen im Laufe der Zeit ausgetauscht werden, besteht die Gruppe als solche weiter, und sie haben es im allgemeinen an sich, daß sie vergangene Stadien der Entwicklung der Gruppe als die ihren ansehen. In besonderer Weise stellt sich dieses Problem bei Gruppen, in die man hineingeboren wird.

Wir haben gesagt, daß ein Aspekt von personaler Identität der ist, daß durch den sozialen Ort, den das Individuum von der Gruppe zugewiesen bekommt, ihm ein Sinnangebot gemacht wird, zur wertemäßigen Bestimmung seines Daseins. In gewisser Weise kann dies auch auf Gruppen übertragen werden. Auch Gruppen als Ganzes werden wertemäßig bestimmt. Berufsgruppen, Geschlechtergruppen, Altersgruppen, ethnische Gruppen, Nationen usw. werden in Graden der Wertschätzung, auf Grund ihrer kulturellen Leistungen, ihrer Möglichkeiten usw. eingeordnet, nicht von einer zentralen Stelle aus, sondern gegenseitig. Die stereotypen Eigenschaften, die man ihnen zuschreibt, sind ein Ausdruck dafür. Es kann allerdings auch hegemoniale Meinungsgruppen geben, deren Einschätzung anderer Gruppen zu einer Art universalem Raster wird; zumindest so dominant, daß oft die darin schlecht wegkommenden Gruppen diese Wertungen auf sich selbst beziehen. Die Geschichte des Kolonialismus zeigt dies überdeutlich, aber auch die Geschichte der Verweigerung der Gleichberechtigung der Frauen.

Die Zuweisungen sozialer Rollen und eines sozialen Status, die mit der wertemäßigen Einschätzung verbunden sind, fungieren ebenso als Spiegel, in dem sich die Gruppen sehen. Und auch hier gilt, daß die Gruppen, wie auch das Individuum durch entsprechende Handlungen einen höheren Wert erlangen können.

Auch Gruppen können ein Selbstbewußtsein haben. Sie sind fähig, reflexiv auf sich selbst zu referieren. Sie sind fähig, sich zu organisieren, um Leistungen zu vollbringen. Leistungen, die als Symbole ihres Lebenssinnes und als Symbole ihrer Selbstwertschätzung fungieren können.

Der Status und das Prestige einer Gruppe ist mit dem Status und dem Prestige eines Individuums interdependent verbunden. Dem Mitglied einer Gruppe, die den Status x hat, kommt der gleiche Status zu. Und die Leistungen einzelner Gruppenmitglieder werden oftmals als Leistungen der Gruppe verbucht.

2.1.5 Habitus und Bewußtsein

Menschen leben in bestimmten Verbänden zusammen, die in relativer Unabhängigkeit voneinander je spezifische *Lebensweisen* in Auseinandersetzung mit der natürlichen Umwelt und um die soziale Struktur des Verbandes zu organisieren, herausgebildet haben. Diese Lebensweise umfaßt die soziale Organisation, je spezifische religiöse Vorstellungen, 'Weltansichten', die Routinen des täglichen Lebens, das akkumulierte Wissen über die Welt in Verbindung mit den besonderen Fertigkeiten der täglichen Lebensbewältigung (landwirtschaftliche Kenntnisse, Jagdtechniken, Kochtechniken, handwerkliche Fähigkeiten usw.), Kleidung usw. Die Ethnien unterscheiden sich untereinander durch eben ihre je spezifische Lebensweise. Die Lebensweise *formt* kulturell das, was sonst nur physische Existenz wäre.

Es ist sinnvoll, mindestens zwei Aspekte von kultureller Identität zu unterscheiden. Der eine ist das, was Bourdieu (1980: 88) *Habitus* genannt hat. Es ist die je spezifische Lebensweise, die als System von Dispositionen, als strukturiertes und strukturierendes Prinzip die alltäglichen Routinen so und nicht anders generiert.

Der zweite Aspekt ist das Bewußtsein, daß eine bestimmte Gruppe aufgrund ihrer Lebensweise, aufgrund ihres Habitus sich von anderen unterscheidet und die explizite Affirmation - meist unter politischen Vorzeichen - dieser Lebensweise, zur Bildung eines WIR-Bewußtseins in Abhebung zu anderen und zur Stärkung interner Kohäsion. Insofern hat Identität auch etwas mit Solidarität zu tun. Identität wird in diesem zweiten Falle zu einem politischen Begriff. Man wird sich seines Habitus bewußt, und er wird dann thematisiert, wenn er bedroht ist und wenn diese Bedrohung als negativ erfahren wird. Wenn sozialer Wandel nicht akzeptiert, sondern (von außen) oktroyiert wird, wie in vielen kolonialen und neokolonialen Verhältnissen, oder wenn Minderheiten assimiliert werden, ist er eine Situation der Bedrohung. Ethnische, kulturelle oder Gruppenidentität hat also auch immer etwas mit Selbstbestimmung zu tun, und Selbstbestimmung etwas mit einem unterstellten möglichen gemeinsamen Interesse, das sich aus der gemeinsamen Lebensweise ergibt, als gemeinsames soziales Projekt oder auch einfach nur als Fortführung dieser Lebensweise. Natürlich ist die Lebensweise nicht statisch, sondern dynamisch. Die Veränderung der Form ist im allgemeinen evolutionär und setzt die Mitglieder der Ethnie als Agenten der Veränderung voraus, wobei exogene Einflüsse qua Anstoß zur Veränderung nicht ausgeschlossen sind. Dieser zuletzt genannte Faktor ist der zentrale gerade für unser Thema. Jedoch muß man letzteren Faktor noch dahinge-

hend differenzieren, daß man unterscheidet in einerseits freiwillig akzeptierte bzw. dankend aufgenommene, friedliche und unter Bedingungen der Gleichberechtigung stattfindende exogene Kultureinflüsse und aufgezwungene, abgelehnte und unter Bedingungen der Unterdrückung stattfindende exogene Kultureinflüsse. Erstere sind Veränderungen der Lebensweise, bei denen die Agenten die Mitglieder der Ethnie sind (z.B. durch Beschluß einer Gemeinde und dann in gemeinsamer Arbeit durchgeführte Innovationen), letztere sind Veränderungen der Lebensweise, bei denen die wirklichen Agenten Mitglieder der anderen Ethnie bzw. Kultur sind. Erstere dürften problemlos verlaufen, letztere eher konfliktiv. Konfliktiv beinhaltet hier nicht nur offene kriegerische Auseinandersetzungen, sondern auch soziale und ins Psychische verdrängte Konflikte, die in vielfältigen Formen in Erscheinung treten können¹⁴. Sie beeinträchtigen das, was wir oben "seelische Gesundheit" genannt haben.

2.1.6 Verschiedene gleichzeitige Identitäten

Daß sich Gruppen durch Sprache, Lebensweise usw. voneinander unterscheiden, ist wohl bekannt. Im allgemeinen bezeichnet man Gruppen, die sich so unterscheiden, als Ethnien. Die Identifizierung der Gruppenmitglieder mit ihrer Gruppe, das Sich-dazu-gehörig-fühlen und aus dieser Lebensweise und Sprache die Orientierungspunkte zur Gestaltung der Existenz zu machen, nennen wir ethnische Identität.

Es gibt heute kaum noch Gemeinschaften, die nicht mit anderen in Kontakt wären, nicht in größeren Gemeinschaften wie Staaten - mehr oder weniger - integriert wären. ("integriert" geht hier von "sich innerhalb des Staatsgebietes befindend" bis zu "in allen Belangen an der staatlichen Gemeinschaft teilhabend".)

Eine spezifische Ethnie kann innerhalb eines Staatsgebietes eine unter mehreren sein, sie kann durch staatliche Grenzen geteilt sein, Staaten können Ethnien zu supraethnischen Einheiten zusammenfassen. Monoethnische Staaten bilden eine Gesellschaft, die in sich in soziale Gruppen differenziert ist.

Im Hinblick auf Gruppen kann man feststellen, daß man sich nicht nur mit einer Gruppe identifizieren kann, sondern mit mehreren gleichzeitig. Je komplexer die Gesellschaft, je multipler sind auch die Identitäten. Man kann dann sogenannte "nested identities" (Feldman 1979) vorfinden. Auf die ethnische Dimension bezogen: Man kann sich als Münchener, als Bayer, als zur technischen Intelligenz gehörig, als Protestant, als Linker, als Mann, als Junggeselle, als Deutscher, als Europäer und als Weltbürger gleichzeitig sehen. Man kann sich als Bewohner des Dorfes x, als Otomí, als Campesino, als Mann, als Indianer, als Mexikaner und als Lateinamerikaner gleichzeitig sehen. Multiple Identität ist aber nur solange unproblematisch, als die Gruppen sich als konzentrische Kreise begreifen lassen. Sind die verschiedenen Gruppierungen antagonistisch definiert, dann bringt das Schwierigkeiten der Identitätsbildung für diese Mitglieder mit sich. Je nach Anlaß kann eine andere Gruppe als Identifizierungsfaktor gewählt werden. Vielleicht kann das an

14 Für Mexiko hat Pozas (1959: 76) bei den Tzotziles (Chiapas) den Alkoholismus auf eine beschädigte Identität zurückgeführt.

weniger gewichtigen Identifizierungsphänomenen, wie an den Zuschauern des Leistungssports, deutlich gemacht werden. Man kann als Anhänger des F.C. Bayern München den Spieler A des Hamburger SV niederschreien und sich mit dem Sieg der Münchner Mannschaft identifizieren und eine Woche später denselben Spieler A des HSV, wenn der für die Nationalmannschaft ein Tor schießt, bejubeln und sich mit ihm identifizieren.

Man kann sich als DDR-Bürger freuen, wenn die DDR-Mannschaft gegen die BRD-Mannschaft gewinnt und später es auch mit Genugtuung aufnehmen, daß die BRD-Mannschaft gegen Frankreich gewonnen hat. Die Maxime des Leistungssportes für den Zuschauer ist ja keineswegs die, daß der gewinnen soll, der der Bessere ist, sondern der, mit dem wir uns identifizieren: *wir* sollen/wollen gewinnen, weil uns das identitätsmäßig gut tut.

Die Überlagerung mehrerer gleichzeitiger Identitäten macht es im konkreten Einzelfall ziemlich schwierig, wenn nicht unmöglich, eine der Identitäten herauszufiltern und zu sagen, worin sie besteht. Gerade im Falle der indianischen Ethnien in Mexiko ist es schwierig, beispielsweise eine Otomí-Identität herauszubilden, denn durch politische und administrative Strukturen sind die Otomies geteilt, haben keine Kohärenz, die gerade auf der ethnischen Gemeinsamkeit aufbauen würde. Es gibt allenfalls regionale und lokale gemeinsame Interaktionsnetze. Die Ich-Identität setzt sich aus mehreren Gruppenidentitäten zusammen. Dabei kann es auch zu Konflikten kommen, wenn sich Gruppeninteressen, -normen und -werte zum Teil widersprechen. Ein Otomi-Lehrer kann sich zu seiner Ethnie zugehörig fühlen und darauf stolz sein und gleichzeitig als Lehrer gewahrt werden (oder auch nicht), daß er mit seiner Lehrtätigkeit, und zwar durch vorgegebene Lehrpläne und Lehrinhalte, die Schüler von ihren ethnischen Praktiken entfremdet. Gleichzeitig schöpft er aber einen Teil seines Status aus seiner Eigenschaft als Lehrer, der seine Qualitäten gerade darin gründet, daß er gut Spanisch spricht.

2.2 Ethnische Identität

2.2.1 Ethnie

Weder der Begriff der Ethnie noch das, was in der Ethnologie unter einer Ethnie verstanden wird, ist klar definiert. Michaud (1971: 195), schreibt zur Problematik dieses Begriffes:

"Mais quelles peuvent être les dimensions de cet 'ensemble' (l'éthnie) qui ne saurait être confondu ni avec une nation, ni avec un Etat, ni même avec un peuple? Quelles sont ces 'caractéristiques'? L'ethnologie se garde bien de nous le dire, par scrupule d'objectivité sans doute."

Er sieht dieses Problem als ein Abgrenzungsproblem zwischen konkurrierenden Begriffen und unternimmt dann konsequenterweise eine Semanalyse des Wortfeldes der Menschengruppen bezeichnenden Begriffe.

Amselle (1985: 11) konstatiert einen 'oubli' und 'desintérêt' bei den Ethnologen hinsichtlich der Beschäftigung mit dem, was eine Ethnie ist, d.h. mit dem, was ihren Forschungsgegenstand ausmacht:

"Alors que la définition de l'éthnie étudiée devrait constituer l'interrogation épistémologique fondamentale de toute étude monographique et qu'en un sens tous les autres aspects devraient en découler, on s'aperçoit qu'il existe souvent un hiatus entre un chapitre liminaire qui, pour peu qu'on s'y attarde, montre le flou relatif de l'objet et le reste de l'ouvrage, o les considérations sur l'organisation parentale et la structure religieuse font preuve de la plus belle assurance." (Amselle 1985: 11)

Schon Weber (1972) kritisiert den Sammelnamen ethnisch:

"Alles in allem finden wir in dem 'ethnisch' bedingten Gemeinschaftshandeln Erscheinungen vereinigt, welche eine wirklich exakte soziologische Betrachtung (...) sorgsam zu scheiden hätte: die faktische subjektive Wirkung der durch Anlage einerseits, durch Tradition andererseits bedingten 'Sitten', die Tragweite aller einzelnen verschiedenen Inhalte von 'Sitte', die Rückwirkung sprachlicher, religiöser, politischer Gemeinschaft, früherer und jetziger, auf die Bildung von Sitten, das Maß, in welchem solche einzelnen Komponenten, Anziehungen und Abstoßungen und insbesondere Blutsgemeinschafts- oder Blutsfremdeitsglauben wecken, dessen verschiedene Konsequenzen für das Handeln, für den Sexualverkehr der verschiedenen Art, für die Chancen der verschiedenen Arten von Gemeinschaftshandeln, sich auf dem Boden der Sittengemeinschaft oder des Blutsverwandtschaftsglaubens zu entwickeln, - dies alles wäre einzeln und gesondert zu untersuchen. Dabei würde der Sammelbegriff 'ethnisch' sicherlich ganz über Bord geworfen werden. Denn er ist ein für jede wirklich exakte Untersuchung ganz unbrauchbarer Sammelname." (Weber 1972: 241 f.)

Diese Ausgangslage zwingt uns, uns des weiteren Gebrauchs der Kategorie Ethnie bzw. ethnisch zu versichern.

Isajiw (1980) hat bei einer Durchsicht von 27 Ethniedefinitionen über 12 verschiedene Merkmale eruiert. Die am häufigsten genannten sind (nach der Häufigkeit der Nennungen geordnet): 1. gemeinsame Abstammung, 2. gleiche Kultur, 3. Religion, 4. Klasse und 5. Sprache.

Amselle (1985: 18) faßt nach Durchsicht vieler ethnologischer Ethnie-Definitionen die landläufige Sicht folgendermaßen zusammen:

"A travers les différentes acceptions que nous avons passées en revue apparaissent un certain nombre de critères communs tels que: la langue, un espace, des coutumes, des valeurs, un nom, une même descendance et la conscience qu'ont les acteurs sociaux d'appartenir à un même groupe. Le mode d'existence de l'objet ethnique proviendrait donc de la coïncidence de ces différents critères."

Die Bestimmung der Kategorie "Ethnie" bzw. des Phänomens der "Ethnizität" sieht sich folgenden Problemen gegenüber: 1. Wie verhält sich das Phänomen der Ethnizität zu Kategorien wie Volk, Nation, Rasse und Gruppe? 2. Wie verhält es sich zu politischen Einheiten wie Staaten, autonomen Regionen u.ä.? 3. Wie verhält es sich zu Kategorien wie Kultur und Zivilisation? 4. Da in der politischen Diskus-

sion der Begriff der Ethnie oft nur auf Minoritäten angewandt wird, ist zu klären, wie er sich zu diesem Begriff verhält.

Bei der Kriterienliste für Ethnizität ist zudem der Status der einzelnen Kriterien thematisiert worden. Handelt es sich bei der Zusammenstellung um notwendige Kriterien derart, daß nur dann von einer Ethnie gesprochen werden kann, wenn alle Kriterien erfüllt sind, oder kann schon ein Teil der Kriterien hinreichend für den Gebrauch der Kategorie Ethnie sein. Ein gewichtiger Faktor für diese Frage liegt offensichtlich darin, inwiefern man eine umfassende Bestimmung anstrebt, die auch solche Ethnien umfaßt, die als Immigranten in einer assimilatorischen Gesellschaft wie den USA ihre Eigenheiten behaupten und sich aufgrund ihrer gemeinsamen Herkunft als zueinander zugehörig fühlen, oder ob man diese "New Ethnicity" auch definitorisch von den herkömmlichen und bodenständigen Ethnien absetzen will.

2.2.1.1 Diskussion der Begriffe 'Ethnie' und 'Ethnizität'

1. Ethnie vs. Nation, Volk, Rasse

Zu den konkurrierenden Bezeichnungen Volk, Nation, Rasse, Bevölkerung, Nationalität und Staat hat Michaud (1971) eine strukturalistische Semanalyse angestellt. Die Seme, die er ansetzt, sind expliziter als die, die Amselle als Kriterien für die Definition von Ethnie angibt, aber durchweg innerhalb dieser Liste einzureihen. Abgesehen von der Merkmalszuordnung, über die man im Einzelfall streiten könnte, scheint uns ein gewichtiger Einwand gegen dieses Verfahren zu sprechen. Eine Semanalyse hat den Anspruch, eine Bedeutungsbeschreibung eines Lexems unter Abgrenzung konkurrierender Lexeme zu liefern, aber nicht mehr. Sie kann somit die Möglichkeiten des Gebrauchs der Lexeme beschreiben. Darin enthalten ist aber auch die gesellschaftliche Bewertung dieser Erscheinungen. Ferner gibt ein solches Verfahren weder einen Hinweis auf das Vorhandensein des damit benannten Phänomens, noch, ob es richtig benannt ist. Die Ethnologie kann sich auf eine solche Definition von Ethnie nicht beschränken. Einen illustrativen Vergleich bietet das Begriffspaar Dialekt-Sprache. Eine Semanalyse würde nur dokumentieren können, daß ein Dialekt etwas Minderwertigeres ist als eine Sprache. Sie würde damit ausblenden, daß Sprachen nichts anderes als Dialekte sind, die reüssiert haben, weil deren Sprecher über die Sprecher der dialektal gebliebenen oder dialektal gewordenen Kommunikationsmittel triumphiert haben.

Interessant ist hierbei, daß die Ethnologen bzw. Völkerkundler sich im wesentlichen mit "primitiven" Völkern und deren kultureller Organisation beschäftigen, bzw. bei "nicht-primitiven" Völkern um deren traditionelle, d.h. bäuerliche u.ä. Strukturen. Die Untersuchungen zur Sozialstruktur, Religion, Sprache, Literatur, Musik usw. der "nicht-primitiven" sozialen Gebilde nehmen Spezialisten wie Soziologen, Philosophen, Literaturwissenschaftler, Philologen, Musikwissenschaftler, Religionswissenschaftler usw. vor.

In die Definition der Ethnie ging zweifellos dieses Element des "Primitiven", "Traditionellen", "Fortschrittslosen", "Statischen" mit ein. Eine derartige bewertende Sicht darf nicht Ausgangspunkt einer Wissenschaft sein (obwohl dies so

ist). Eine Wissenschaft darf ihren Gegenstand nicht so festlegen, daß eine Veränderung nicht möglich ist. Viele Ethnologen tun dies auch nicht mehr.

So sind also Begriffe wie Volk und Nation nicht in ihrem Gegenstand unterschiedlich zu Ethnie, sondern in ihrer Bewertung. Es ist deshalb angebracht, wenn man diese Bewertung nicht machen will, unterschiedslos von einer taraskischen, otomitischen o.a. Ethnie, Nation und Volk zu sprechen, ebenso wie von der flämischen, baskischen, kroatischen o.a. Ethnie, Nation und Volk. Zweifellos trifft dies auf einen anderen eingebürgerten Sprachgebrauch, wenn multiethnische oder multi-nationale *Staaten* wie z.B. Frankreich, Spanien, Jugoslawien u.a. sich als Nationen und Völker bezeichnen.

2. Ethnie vs. Rasse

Im Sprachgebrauch findet man zuweilen eine Identifizierung von Ethnie und Rasse. Dies ist einerseits zum Teil auf Unkenntnis zurückzuführen, andererseits auch darauf, daß zuweilen innerhalb eines Staates wirklich zwei unterschiedliche Ethnien verschiedenen Rassen angehören. Aber Rasse sollte ein rein biologisch definierter Begriff bleiben und Ethnie ein kultureller, so daß eine Rasse mehrere Ethnien umfassen kann, daß sich Ethnien über Rassengrenzen hinaus entwickeln können, sei es, daß sich durch Zusammenleben eine gemeinsame Kultur entwickelt, sei es, daß durch biologische Vermischung eine auch physisch neue Schattierung mit eigener spezifischer Kultur entsteht. Die gemeinsame Abstammung gilt dann ab diesem Fusionsprozeß.

3. Ethnie und staatliche Organisation

Die ethnische Organisation der Menschheit ist eine, die der staatlichen Organisation vorausgeht. Zweifellos gab es Imperien, die mehrere ethnische Gruppen vereinigten, schon vor der modernen Staatenbildung, und auch heute sind die meisten Staaten der Welt ethnisch heterogen, sowohl durch bodenständige Alt-Ethnien als auch durch immigratorische Neu-Ethnien. Eine gewisse Konfusion der Begriffe entstand durch den Anspruch, Staat und Nation sollten zu geographisch-politischer Kongruenz gebracht werden. Diese Zielvorstellung wurde und wird in der politischen Rede begrifflich identisch gebraucht, so daß oftmals immer noch Staatsbürgerschaft nur solchen zuerkannt wird, die einer der angestammten ethnischen oder nationalen Gruppen zugehörig sind. Dementsprechend können Ethnien über Staatsgrenzen hinweg existieren, oder innerhalb von Staatsgrenzen, indem entweder die kulturellen und staatlichen Grenzen kongruent sind oder mehrere Ethnien je eigene autonome oder andere Territorien innerhalb von Staaten halten; sie können sogar ohne territoriale Grenzen existieren.

4. Ethnie, Kultur und Zivilisation

In bezug auf die Abgrenzung der Begriffe Ethnie und Kultur/Zivilisation, die zumindest in dem Sinne Konfusion erzeugen können, als unterschiedslos von ethnischer und kultureller Identität gesprochen wird, hat Michaud (1971) einen bedenkenswerten Vorschlag gemacht.

Eine gesellschaftliche Einheit, betrachtet man sie als *Subjekt* von Handlungen und Schöpfungen, wäre als Volk, Ethnie, Nation, Staat oder Bevölkerung zu bezeichnen. Eine gesellschaftliche Einheit, betrachtet man sie als erschaffenes *Objekt* dieses vorgenannten Subjektes, wäre als Kultur/Zivilisation (die Unterscheidung ist hier nicht wichtig) zu bezeichnen. Nur sollte man darunter nicht Objekt im materiellen Sinne allein verstehen, sondern die Gesamtheit der Praktiken, technischer, künstlerischer wie sozialer Natur.

5. Ethnie vs. Minorität

Da die politische Situation der Ethnien heute oft so gestaltet ist, daß sich Ethnien gerade dann, wenn sie Minoritäten innerhalb eines Staates sind und wenn ihnen gleichzeitig bestimmte Rechte vorenthalten werden, in der Einforderung dieser Rechte auf ihre ethnische Besonderheit berufen, ergibt sich eine gewisse Gleichsetzung derart, daß Ethnien immer Minoritäten seien. Selbstverständlich ist dies nicht zulässig. Es gibt sowohl Ethnien, die Majoritäten, als auch solche die Minoritäten sind.

6. Ethnische Gruppen vs. andere Gruppen

Ethnien sind Gruppen von Menschen. Sie unterscheiden sich von anderen Arten von Gruppierungen in einigen wesentlichen Punkten, die deshalb hervorgehoben werden müssen, weil ethnische Gruppen, die sich innerhalb größerer Einheiten wie Staaten befinden, auch gemeinsame Züge mit anderen sozialen Gruppen aufweisen. Die Frage ist jedoch, ob diese gemeinsamen Züge wesentlich für die Bestimmung der ethnischen Gruppe sind, oder historisch zufällige Züge. Dies gilt vor allem für die ethnische Gruppe als Interessengruppe und die Hervorkehrung ethnischer Merkmale bei politischen Forderungen. Der vorherrschende Tenor bei der Betrachtung der 'Ethnizität' bei Politikern wie z.B. Glazer und Moynihan (1975) ist, daß Ethnizität in modernen Gesellschaften dominant interessebestimmt ist und benutzt wird, um einen Vorteil zu erlangen¹⁵.

Daß ethnische Gruppen in modernen Gesellschaften politische und soziale Forderungen haben, oder daß Individuen solche haben und gewahrt werden, daß andere

15 Vgl. noch stärker Lal (1983), die nicht einmal erkennen kann, daß Glazer/Moynihan (1975) neben dem Merkmal der Interessengeleitetheit immerhin bereit sind, affektive Bindungen innerhalb der ethnischen Gruppe zu akzeptieren: "We must modify the bald assertion that ethnicity becomes a *means* of advancing interests - which it does - by insisting that it is not *only* a means of advancing interests" (Glazer/Moynihan 1975: 19). Sie zitieren dabei Bells (1975: 169): "Ethnicity has become more salient (than class) because it can combine an interest with an affective tie."

Individuen dies auch haben und dabei auch eine ethnische Gemeinsamkeit der Individuen "entdeckt" wird, ist sicherlich richtig, aber es trifft nicht das Problem der ethnischen Identität. Ethnische Gruppen haben zumindest spezifische Forderungen, die entweder aus dem Ethnischen selbst erwachsen oder gerade zum Schutz der ethnischen Besonderheit dienen. Dies unterscheidet sie klar von anderen Nur-Interessengruppen, obwohl sie unter politologischen Kriterien sicher auch als Interessengruppen verstanden werden können. Aber der Begriff des Interesses ist alleine ungenügend, um dem Ethnischen gerecht zu werden.

Die ethnischen Gruppen, die Glazer/Moynihan vor Augen hatten, sind besonders solche, die in den USA zu finden sind. Chicanos, Puertorikaner, Schwarze usw. Diese können nach dem individuell-liberalen System der USA nur als Interessengruppen verstanden werden, weil sie nicht als eigenständige Völker anerkannt sind. Bei den Indianern, die eine korporative Form der Mitgliedschaft der USA haben bzw. beanspruchen, muß die Sache anders gesehen werden. Die Sichtweise der ethnischen Gruppe als Interessengruppe ist also nur eine partielle, da sie abhängig von der Verfassung eines Staates ist, nämlich wie diese Verfassung ethnische Gruppen juristisch definiert.

Vor dieser Frage liegt aber eine andere, zuerst zu stellende, nämlich was die ethnische Gruppe ausmacht. Eine ethnische Gruppe muß zuerst auf sich selbst bezogen charakterisiert werden; erst in einem zweiten Schritt (und nicht in einem ersten, wie es die oben genannten Politologen tun) in ihrem Status in einem Staatsgebilde.

2.2.1.2 Was ist eine ethnische Gruppe?

Die bisher vorgeschlagenen Kriterien für Ethnizität hat Isajiw (1980) im Hinblick auf die Definition von Ethnizität thematisiert. Als zentrale, unhintergehbare Kriterien sind demzufolge, daß eine Ethnie eine unfreiwillige Gruppe ist, eine Gruppe, in die man hineingeboren und von der man sozialisiert wird. Es besteht keine Wahl-Mitgliedschaft, sondern eine Abstammungs- und Kultur-Mitgliedschaft (Isajiw 1980: 13). Im Allgemeinen erwirbt man durch diese Sozialisation die der Ethnie eigenen gemeinsamen kulturellen Merkmale. Welche die für die Ethnie relevanten gemeinsamen kulturellen Merkmale sind, ist variabel. Die oben genannten wie Sprache, Werte, Sitten, Religion sind dabei offenbar wichtig, jedoch nicht in ihrer Gesamtheit unabdingbar. Religiöse Spaltungen, sprachliche Differenzierungen, Wertwandel bei Teilen der Ethnie können nicht dazu führen, den Begriff Ethnie nicht mehr auf die Gruppe anzuwenden. So kann man sagen, es muß gemeinsame kulturelle Merkmale geben, einige haben auch einen bevorzugten Status, aber nicht alle sind immer notwendig.

Es ist auch offensichtlich, daß es in pluralistischen Ethnien/Nationen derartige soziale und kulturelle Differenzierungen gibt, daß es nicht leicht ist, die gemeinsamen Merkmale zu benennen.

Ein weiterer Faktor der Spezifik ethnischer Gruppen wurde von Parsons (1975: 58) genannt. Im Gegensatz zu allen anderen sozialen Gruppen, die wir kennen, ist die ethnische Gruppe umfassend. Alle geschlechtlichen und Altersgruppen

sind prinzipiell innerhalb der ethnischen Gruppe vorzufinden¹⁶. Und viele berufsmäßige und klassenmäßige Gruppen können von ihrer Art her ebenfalls ethnisch unspezifisch sein, mit Ausnahme besonderer ethnischer und/oder religiöser Restriktionen bei bestimmten Tätigkeiten. Ob es z.B. ein Industrieproletariat innerhalb einer ethnischen Gruppe gibt, hängt nur von der historischen sozialen Differenzierung der ethnischen Gruppe ab. Durch die Konfiguration von staatlich gefaßten Gesellschaften ist es heute vielfach allerdings tatsächlich so, daß die ethnische Gruppe den Status einer sozialen Gruppe unter anderen bekommen hat oder mit ihr zusammenfallen kann.

Viele ehemals ethnische Merkmale können durch die universalistischen Tendenzen der letzten Jahrhunderte oberflächlich auch einigen Ethnien gemeinsam sein. Durch Missionierung, Kolonialismus, Sprachpolitik, durch nachgeahmte Modelle in der Bekleidung usw. sind Übereinstimmungen sehr häufig geworden. Wenn man sich diese universalen Faktoren jedoch genauer anschaut, sieht man unter der Oberfläche auch hier bedeutende, wahrscheinlich ethnisch zu erklärende Unterschiede. Das Englische Indiens ist nicht dasselbe wie das in England, der katholische Glaube in Holland nicht derselbe wie der eines mexikanischen Indianers, Farbzusammenstellungen des einheitlich westlichen Kleidungsstils in Mexiko anders als in USA, und da wieder anders als in Europa.

2.2.1.3 Objektive vs. subjektive Ethniedefinition

In der oben zitierten Ethniedefinition von Amselle wurden nicht nur "objektive" Merkmale als Kriterien aufgeführt, sondern auch "subjektive", wenn er davon spricht, daß die Mitglieder ein Bewußtsein ihrer Zusammengehörigkeit haben müssen (Isajiw 1980). Diese, schon von Max Weber erkannte und auch bei Barth (1969/1976: 17) vorzufindende Ebene des Herangehens, ist einerseits konkurrierend zur objektiven Herangehensweise, andererseits komplementär zu dieser auf der objektiven Ebene: Auch wenn zunächst keine objektiven Unterscheidungsmerkmale sichtbar wären, wäre doch das manifeste Bekenntnis der Mitglieder, eine bestimmte ethnische Gruppe zu sein, ein ernstzunehmendes Kriterium. Man könnte dann finden, daß es tieferliegende, weniger auffällige objektive Merkmale gäbe. Es könnte sogar sein, daß es ein Unterscheidungsbewußtsein ohne Unterscheidungskriterien gäbe, oder daß die Mitglieder der Ethnie Unterscheidungsmerkmale erst in Zukunft noch hervorbringen werden. Hier ist schon angedeutet, daß ethnische Identität qua Bewußtsein, eine ethnische Gruppe zu bilden, sich nicht nur aus der Realität vorhandener Unterschiedlichkeiten herleiten läßt, sondern daß sie auch selbst ein Faktor in der Erzeugung von Unterschiedlichkeit ist. Ethnien sind somit nicht nur quasi von selbst entstehende Einheiten, sondern sie sind auch in gewissem Maße Produkt von menschlichen Handlungen. Ob sie nun geplante Produkte sind, oder, wie es wahr-

16 "An ethnic group is, of course, always a group consisting of members of all ages and both sexes" (Parsons 1975: 58).

scheinlich Elias sehen würde, Produkte von Handlungen, die als solche über die Intentionen hinausgingen und etwas Ungeplantes entstehen lassen, sei dahingestellt.

2.2.1.4 Ethnischer Inhalt und ethnische Grenzen

Barth (1969) geht von dem Beobachtungsdatum aus, daß sich die kulturellen Merkmale qua Inhalt von Ethnien wandeln, daß aber die Grenzen der Ethnien aufrechterhalten werden.

"Cuando se les define como grupos adscriptivos y exclusivos, la naturaleza de la continuidad de las unidades étnicas es evidente: depende de la conservación de un límite. Los aspectos culturales que señalan este límite pueden cambiar del mismo modo que se pueden transformar las características de los miembros: más aun, la misma forma de organización del grupo puede cambiar; no obstante, el hecho de que subsista la dicotomía entre miembros y extraños nos permite investigar también la forma y el contenido culturales que se modifican. (...) Desde este punto de vista, el foco de la investigación es el *límite* étnico que define al grupo y no el contenido cultural que encierra." (Barth 1969/1976/: 16/17)

Diese Sicht ist gekoppelt mit einer bestimmten Ethniedefinition. Die Grenzen der Ethnie, die territorial sein können, aber zusätzlich oder auch nur durch zeichenvermittelte Andersartigkeit markiert, werden von den Mitgliedern der Ethnien selbst gesetzt, so daß für die Mitglieder Kriterien existieren, an denen sie erkennen können, wer Teil der Ethnie ist. Diese Zeichen können in allen Bereichen der wahrnehmbaren und zeichenfähigen Ausprägungen des sozialen Lebens eingerichtet werden. Sie sind keineswegs statisch, sondern wie die Inhalte der Ethnien ebenfalls dem Wandel unterworfen. Eine besondere Rolle spielen dabei gewiß die sprachlichen Kategorien (Strauss 1968), die in der ethnischen Gruppe für sich selbst und für die anderen diesen komplexen sozialen und semiotischen Prozeß "auf den Begriff bringen".

Das Licht, das Barth auf die Grenzen der ethnischen Gruppen geworfen hat, bewirkte in der Folge eine gewisse Vernachlässigung von Forschungen zum Inhalt. Jedoch wollte Barth selbst dies nicht so einseitig sehen. Obwohl er davon spricht, daß die Grenzen im *Forschungsfokus* liegen sollen, hat er auch eingeräumt, daß diese Sicht auch ermöglicht, die kulturelle Form und den Inhalt, die sich wandeln, zu untersuchen. Auch Edwards (1985: 7) lehnt eine einseitige Ausrichtung auf die Erforschung der Grenzen der Ethnien ab.

Ein wichtiges Element des Barth'schen Ansatzes besteht darin, daß der Wandel der kulturellen Inhalte der Ethnien einen theoretisch zentralen Platz bekommt. Früher war die statische Ethnie der Forschungsidealfall und der Wandel eine notgedrungen zugestandene Störerscheinung. Die kulturelle Dynamik von ethnischen Gruppen, ihre interne Veränderung bei gleichzeitiger Konstanz der "Hülle" (Grenzen) stellt somit schon theoretisch die Frage nach der Identität. Ebenso wie der Einzelmensch trotz "interner Veränderungsprozesse" irgendwie derselbe zu bleiben be-

anspricht, so beansprucht die Körperschaft der Ethnie trotz Wandels kultureller Inhalte dieselbe zu bleiben.

2.2.1.5 Entstehung von Ethnien

Eine fundamentale, das Konzept Ethnie überhaupt in Frage stellende Kritik hat Amselle (1985) vorgetragen:

"Il n'existait rien qui ressemblât à une ethnie pendant la période précoloniale. Les ethnies ne procèdent que de l'action du colonisateur qui, dans sa volonté de territorialiser le continent africain, a découpé des entités ethniques (sic!) qui ont été elles-mêmes ensuite réappropriées par les populations. Dans cette perspective, l'ethnie, comme de nombreuses institutions prétendues primitives ne serait qu'un faux archaïsme de plus."

Aber er fragt auch gleich weiter:

"Mais s'il n'existait pas d'ethnies avant la colonisation, qu'y avait-il donc?" (Amselle 1985: 23)

Man könnte sich im Rahmen unserer Thematik auf den Standpunkt stellen, daß diese Kritik irrelevant ist: Wann und wie auch immer Ethnien entstanden sind, sie sind heute da und deshalb ist es legitim, sich mit der Frage der ethnischen Identität auseinanderzusetzen. Aber an einem Punkt trifft diese Kritik zumindest die Ausformung dessen, wie man die ethnische Gliederung der Welt einschätzt und wie man damit auch ethnische Identität bestimmt. Kann man eine Position einnehmen wie Jessel (1978), der die Ethnie als eine *primäre* und fundamentale Gliederung der Menschheit ansieht, oder wie Leroi-Gourhan (1965), der den fundamentalen Stellenwert der ethnischen Differenzierung der Menschheit in dem eindringlichen Vergleich ausdrückt:

"Dans notre groupe zoologique particulier (les anthropiens, K.Z.) l'ethnie se substitue à l'espèce et les individus humains sont ethniquement différents comme les animaux le sont spécifiquement." (Leroi-Gourhan 1965: 30)

Oder muß man wie Amselle zu dem Schluß kommen, daß

"Ainsi: est-il parfaitement légitime de se revendiquer comme Peul ou Bambara, ce qui est contestable, en revanche, c'est de considérer que ce mode d'identification a existé de toute éternité, c'est-à-dire d'en faire une essence." (Amselle 1985: 37).

Man kann nicht umhin, sich mit dieser Alternative auseinanderzusetzen und zu versuchen, eine Klärung herbeizuführen.

Doch zunächst muß die Argumentation, die Amselle zur Stützung seiner These vorgetragen hat, nachgezeichnet werden.

Amselle zieht seine These aus den Verhältnissen in Afrika. Er ist jedoch davon überzeugt, daß die Verhältnisse in anderen Gebieten der Erde diesbezüglich ähnlich sind. Er stützt seine These durch die Diskussion der präkolonialen Verhältnisse, und

zwar auf dem Gebiet der Handelsbeziehungen, der staatlichen Gliederung, der sprachlichen, kulturellen und religiösen Räume.

Die Analyse der Handelsbeziehungen im präkolonialen Afrika ergibt, daß keineswegs von in sich autonomen, selbstgenügsamen und sich selbstversorgenden Gruppen gesprochen werden kann. Vielmehr gab es den Kontinent umspannende, internationale Handelsbeziehungen, eine Spezialisierung auf die Herstellung von und den Handel mit bestimmten Produkten, die kein Kriterium einer ethnischen Gliederung darstellen.

Die Analyse der staatlichen und politischen Gliederung zeigt, daß schon in vor-kolonialer Zeit eine Vielzahl von Dorfgemeinschaften in beträchtlichen Räumen zu einem Reich oder Staat zusammengefaßt waren, d.h. politischen Einheiten bestanden, die keineswegs ethnisch homogen waren.

Die Analyse der sprachlichen Gliederung ist deshalb von besonderem Interesse, weil die Sprache als Kriterium der ethnischen Gliederung wohl ein zentrales, weil letztes Kriterium abgibt. Gerade auf diesem Feld herrsche aber bei Afrikanisten die größte Konfusion. Dies liege vor allem daran, daß durch Selbstreferenz und Fremdreferenz gebildete ethnische Gruppen sich sprachlich oft wesentlich unterscheiden:

"Nombre d'anthropologues, en effet, ont insisté sur le peu d'homogénéité linguistique des différentes 'ethnies' dont ils étaient censés rendre compte. Souvent la langue parlée par l'un des segments de l'ethnie' a plus d'affinités avec la langue de la société voisine qu'avec un autre segment du même 'groupe ethnique'. De tels exemples abondent: 'Bété' plus proche de certains 'Dida' que d'autres 'Bété'; 'Dida' linguistiquement moins éloignés de certains 'Gouro' que d'autres 'Dida'; 'Dogon' qui, originaires de villages situés à dix kilomètres de distance ne se comprennent pas et sont contraints de parler peul. Par ailleurs, l'idée selon laquelle la langue détermine l'appartenance à une 'ethnie' laisse entier le problème de groupes pour lesquels existe une contradiction entre l'ethnonyme' et la langue effectivement parlée. Tel est le cas des gens du Wasolon au Mali qui revendiquent une appartenance peul, ce qui comme nous le verrons a une signification essentiellement politique, et qui parlent une forme de bambara-malinke." (Amselle 1985: 31, 32)

Amselle schlägt vor, auch Karten der kulturellen und religiösen Praktiken, wie des Hausbaus, künstlerischer Formen, Verwandtschaftssysteme, Tischsitten, religiöser Kulte usw. anzufertigen, die s. E. nicht mit den geläufigen 'ethnischen' Karten zusammenfallen würden.

Wir können als Nicht-Afrikanisten zu den vorgetragenen Fakten keine Zweifel anmelden, sondern müssen uns auf die gegebenen Informationen verlassen. Wir können aber fragen, ob die Schlußfolgerung, die Amselle aus den Daten zieht, legitim ist. Wir können auch Vergleiche ziehen zu den uns vertrauteren Situationen in Mexiko.

Die Daten, die Amselle anführt, weisen aus, daß im vorkolonialen Afrika ein beträchtlicher Kulturkontakt (auf allen Ebenen) stattgefunden hat, daß dies durch Handelsbeziehungen und durch die Schaffung supra-ethnischer politischer Gebilde geschah. Die Daten lassen auch den Schluß zu, daß in dieser Zeit Assimilationen stattgefunden haben, wodurch eine Situation entstand, daß die ethnische Selbst- und vorkoloniale Fremdbenennung der Gruppen mit dem zentralen Merkmal der Sprache

nicht mehr in allen Fällen übereinstimmt, immer vorausgesetzt, daß es sich nicht um Fehler der Ethnologie handelt. Die Daten zeigen aber auch (Amselle 1985: 35), daß in vorkolonialer Zeit ethnische Klassifizierungen vorgenommen wurden, sogar daß, wie im Fall der Bété, bestimmte "Ethnien" erst in kolonialer Zeit entstanden sind, also Produkt kolonialer Maßnahmen sind. Die Daten sind demnach geeignet, unser einfaches Bild der vorkolonialen Verhältnisse zu korrigieren. Aber sie erlauben u. E. nicht, so weit zu gehen, daß den Sprachen ethnische Gliederungen nicht entsprechen oder in Zeiten vor den afrikanischen Reichen und Staaten nicht Entsprechungen hätten. Sie zeigen jedoch, daß man Ethnien nicht so einfach territorial fassen kann, wie dies in Karten häufig geschieht. Und man darf auch nicht vergessen, daß die ethnische Selbstreferenz erst virulent wird, wenn die eine Ethnie mit der anderen in Kontakt kommt.

Wie gesagt, die afrikanischen Daten können wir nur hinnehmen. Interessant ist jedoch, daß sie mit präkolonialen Daten in Mexiko weitgehend übereinstimmen. Auch hier sind verschiedene, durch Unterwerfung entstandene, supraethnische Reiche, z.B. das der Azteken zu finden. Hier hat sogar die dominierende Gruppe, die bei ihrem Ankommen am See von Texcoco als wild und primitiv galt, die höhere Kultur der dort schon anwesenden Völker angenommen. Auch hier haben z.B. die Otomíes Götter von den Azteken in ihr religiöses System eingebaut (Carrasco 1950: 27 ff.). Auch hier waren nicht alle náhuatl-sprechenden Völker im Aztekenreich vereinigt, notorisch ist der Fall der unbesiegten Tlaxcalteken. Auch hier sind viele der Ethnonyme Namen, die von den Azteken gegeben wurden, und damit ein Indiz dafür, daß auch in dieser Zeit eine ethnische Gliederung erkannt und sprachlich als soziale Kategorie umgesetzt wurde, auch hier waren wohl selbst Tenochtitlan und auch das früher dominierende Atzacapotzalco keine ethnisch homogenen Städte (es wird von einem Otomí-Stadtviertel berichtet) und nicht alle Bezeichnungen (so z.B. Azteke, Tepaneka) waren ethnische Bezeichnungen.

Welche Schlüsse können wir daraus ziehen? Ethnische Gliederungen können durch historische Veränderungen einem Wandel unterworfen sein: Ethnien können ausgerottet werden, sie können sich assimilieren an andere, sie können ihren Namen behalten und sich sonst in nichts mehr von anderen unterscheiden. Neue Ethnien können entstehen. Manche Ethnien definieren ihre Grenzen, z.B. für Eingeherratete, enger, andere weiter, definieren sich selbst also mit unterschiedlichen Kriterien, und möglicherweise wechseln diese Kriterien innerhalb der Ethnie im Laufe der Geschichte: einmal Sprache, einmal gemeinsame Herkunft, einmal Religion, manchmal alle zusammen, manchmal nur einige der Merkmale.

Wir haben es hier wohl mit einem Gegenstand zu tun, der ähnliche Probleme bei der Definitionen aufwirft wie etwa der Begriff der Literatur. Wir haben es mit einem historischen Gegenstand zu tun, der sich ständig wandelt und der deshalb, wenn er allen Stadien der Geschichte gerecht werden will, systematisch kaum erfaßt werden kann.

Wir stoßen hier auf ein fundamentales Problem, das nicht nur die Ethnologie hat, nämlich das Problem der Identität bei Phänomenen, die sich wandeln. Das Problem verstärkt sich dann noch bei solchen Gegenständen, die abstrakt gefaßt sind, die Konstrukte darstellen. Ist das, was die Zeitgenossen 1350 als Literatur (wenn überhaupt) aufgefaßt haben, dasselbe wie das, was 1960 als Literatur aufgefaßt wurde?

Ist die Gruppe, die 1430 als *Otomíes* bezeichnet wurde (vgl. *Código Ramírez*), dieselbe wie die, die 1985 als solche bezeichnet wurde?

Hier sind mindestens zwei Abstraktionsstufen zu unterscheiden. Wir haben einerseits 'Gegenstände' wie Einzelmenschen, bei denen eine körperliche Kontinuität (bei biologischem Wandel wie Zellerneuerung, Alterung usw.) vorhanden ist, aber ein geistiger Wandel stattfindet. Andererseits "Gegenstände" wie Gruppen, deren Substanz (Mitglieder) ausgetauscht werden, bei denen aber eine kulturelle Kontinuität (wenn auch im Wandel) vorhanden ist, und drittens 'Gegenstände' wie Literatur, die aus Einzelteilen bestehen, nämlich einzelnen sprachlichen Produkten, die wegen einiger ihrer Merkmale (die sich jedoch historisch wandeln) unter dieselbe Kategorie (Literatur) subsumiert werden.

Und so muß man auch zwei Dinge unterscheiden, die hinsichtlich der Ethnie problematisch sind.

1. Den historischen Wandel einer bestimmte Ethnie A. Damit sind auch solche Fälle wie Fusionen und Segregationen impliziert.
 - a) Fusionen von Ethnien zu neuen integrierten Ethnien
 - b) Aggregationen von Ethnien zu supraethnischen Formationen
 - c) Konstante Grenzen von Ethnien bei kulturellem Wandel innerhalb dieser Grenze (Barth 1969).
2. Die Problematik des Begriffs Ethnie hinsichtlich einer Vielfalt von Ausprägungsformen des Ethnischen in der Realität, der Vielfalt der historischen Wandelprozesse, des Faktors der Autonomie/Integration von Ethnien in supraethnische Gebilde, und des Faktors der kulturellen Entlehnungen bis hin zu Assimilationen.

Bezüglich des ersten Falles kann man Amselle nur zustimmen, wenn er eine historische Perspektive fordert, die Verkürzungen vermeiden hilft. Bezüglich des zweiten Falles jedoch muß man mit einer vagen Bestimmung des Gegenstandes leben. Dieses Los teilt die Ethnologie mit anderen Wissenschaften. Dies soll nicht heißen, daß die Problematik beiseite gelegt werden soll, sondern nur, daß dies eine permanente Aufgabe der Ethnologie sein wird, und nicht eine, die am Anfang ein für allemal geklärt werden kann. Und so können wir Amselle's These auch modifizieren: Nicht "Ethnie" als Kategorie für die Gliederung der Menschheit in Gruppen ist Produkt des Kolonialismus, sondern innerhalb eines bestimmten geographischen Raumes können die verschiedenen einzelnen Ethnien, so wie wir sie heute vorfinden, Produkte des Kolonialismus sein. Das kann aber kein Grund sein, daran zu zweifeln, daß die Menschheit in Gruppen gegliedert war und ist, die mit den Kriterien für ethnische Gruppen annähernd beschreibbar ist, wenn auch dieser Begriff durch neue Daten womöglich modifiziert oder typologisch differenziert werden muß. Dabei ist es wahrscheinlich, daß durch die koloniale Sicht der ethnischen Gliederung der Begriff selbst eine koloniale Konnotation des 'Primitiven', 'Traditionellen' u.ä. erhalten hat, die zwar in der Politik, der Journalistik und im Alltagsgebrauch noch enthalten sind, aber aus dem modernen ethnologischen Diskurs verbannt sein dürften.

Der Stellenwert der Ethnie, der dann auch Auswirkungen auf das Gewicht der politischen, juristischen und sozialen Forderungen dieser Gruppen hat, ist damit aber noch nicht bestimmt. Man kann sagen, daß es neben den biologischen oder biolo-

gisch beeinflussen Gliederungen (Geschlecht, Alter und Rasse) eine *fundamentale* Gliederung der Menschheit in Ethnien gibt (Jessel 1978). Alle anderen Gliederungen erscheinen erst später und bauen auf ihr auf (auch die falsche Vorstellung, ein Staat müsse kulturell, sprachlich usw. homogen sein).

Der von Leroi-Gourhan (s.o.) angestellte Vergleich mit der Artendifferenzierung im Tierreich zeigt mehr als gewissenhafte Vergleiche der Merkmale mit anderen sozialen Gruppen sowohl den Unterschied zwischen den ethnischen Gruppen als auch den anthropologischen Wert der jeweiligen einzelnen ethnischen Gruppe. Er deutet auch auf das parallele Schicksal der ethnischen Gruppen und der Arten im Tierreich in der jüngsten Zeit hin.

Fishman beschreibt die Rolle der Ethnizität für die einzelnen Menschen mit der Metapher des Gefäßes, "aus der man die Bedeutung der Existenz trinkt"¹⁷:

"the 'cup of custom' (patrimony) passed on by one's parents (paternity), from which one drinks the meaning of existence (...) through which one envisions life (phenomenology) (...). It is both a means and an end." (Fishman 1977: 24)

Jessel (1978) stellt den ethnischen Prozeß dem in der Neuzeit entstandenen Universalisierungsprozeß gegenüber. Beide Prozesse bekämpfen sich, und es schien lange unstrittig, daß die ethnischen Eigenarten vor dem Universalisierungsprozeß kapitulieren mußten. Heute scheint sich abzuzeichnen, daß sie nur zurückgedrängt wurden und daß sich eine Revitalisierung ethnischer Eigenarten, wenn auch in neuer Form, wenn auch in Verbindung mit technologischer und gesellschaftlicher Modernisierung nicht ausschließen läßt.

2.2.2 Ethnische Individualität, Ethnizität und ethnische Identität

In der Diskussion um ethnische Identität wird mit unterschiedlichen Bedeutungen von Identität gearbeitet. Dies ist wohl in der Komplexität der Problematik begründet, jedoch führt die Nicht-Explizierung dieser Unterschiede zu Konfusionen.

Wir haben in Anlehnung an Goffman (1967a, b) eine Unterscheidung verschiedener Dimensionen der Identität vorgenommen. Man muß sich nun fragen, wie die ethnische Dimension und der Begriff der ethnischen Identität sich dazu verhält und ob dies gleichzeitig eine Möglichkeit ist, die verschiedenen Begrifflichkeiten von ethnischer Identität zu ordnen und theoretisch in Beziehung zu setzen.

Eine Möglichkeit wäre, die ethnische Befindlichkeit als eine Subkategorie der im Sinne von Goffman definierten sozialen Identitäten anzusehen. Die persönliche Identität eines Individuums würde sich aus mehreren sozialen Identitäten zusammensetzen, wovon eine ethnisch bestimmt wäre. Für manche Fälle der "new ethnicity" scheint dies ein geeignetes Einordnungskriterium zu sein, denn das Ethnische ist bei dieser Konzeption nur ein Faktor unter vielen für die Selbstdefinition. Die anderen Faktoren wären dabei ethnisch irrelevant.

17 Vgl. auch de Vos/Romanucci-Ross (1975), die Ethnizität als "vessel of meaning" bestimmen.

Wir möchten im folgenden im Gegensatz dazu zeigen, daß eine solche Fassung ethnischer Identität nicht, bzw. nur für Fälle extremer Assimilierung adäquat ist.

Eine Zusammenführung der obengenannten Identitätsaspekte mit dem Aspekt des Ethnischen ergibt, daß die Gliederung der Identitätsdimension in 1. universale Achtung als Mensch, 2. soziale Identität, 3. persönliche Identität und 4. Ich-Identität durchgängig auf das Ethnische abbildbar ist. Mit Ausnahme der ersten Kategorie sind alle anderen mit der ethnischen Dimension verbunden und nicht mit ihr disjunkt.

- Das Ethnische ist auf der Ebene sozialer Identität zweifach relevant.
 - a) Es kann innerhalb einer bestimmten gesellschaftlichen Formation zu einer Art sozialer Kategorie für sich werden, nämlich dann, wenn alle Angehörigen einer bestimmten Ethnie innerhalb multiethnischer Gesellschaftsformationen gleichzeitig einer bestimmten sozialen Schicht, Kaste oder Klasse oder sogar Berufsgruppe zugehören und diese nur durch diese Ethnie bestückt wird.
 - b) Soziale Identitäten sind in verschiedenen ethnischen Gruppen unterschiedlich zueinander geordnet. Sie haben unterschiedliche Ausformungen und werden unterschiedlich bewertet.
- Der Begriff ethnische Identität wird angewandt, wenn man davon spricht, daß sich eine Gruppe von einer anderen durch bestimmte (nämlich ethnisch bedingte) Merkmale unterscheidet. Bei dieser Verwendung des Begriffs wird davon ausgegangen, daß eine Identitätsrelation innerhalb der Gruppenmitglieder vorliegt, d.h. daß sie identisch im Hinblick auf bestimmte Merkmale sind. Es handelt sich aber um eine Relation der Nicht-Identität, d.h. der Differenzierung gegenüber einer anderen (ethnischen) Gruppe.

Im Fall der Differenzierung der einen Gruppe von einer anderen, sprechen wir deshalb nicht von Identität, sondern ziehen den Ausdruck *ethnische Individualität* vor.

Ethnische Individualität heißt also, daß eine bestimmte Gruppe sich von einer anderen durch bestimmte Merkmale unterscheidet und deswegen als Individuum gesehen werden kann.

Genau dies ist, auf die ethnische Gruppe bezogen, was Goffman (auf das Individuum bezogen) "persönliche Identität" genannt hatte, indem nämlich die Gruppe eine Kombination von Merkmalen in sich vereinigt, die so nur ihr zukommt.

Den Begriff *Ethnizität* sollte man nur auf das Phänomen als solches, nämlich daß sich Gruppen durch Merkmale, die mit ihrer Herkunft, Lebensweise, Sprache, ihren kulturellen Praktiken zu tun haben, anwenden. Man kann sagen, eine ethnische Gruppe habe eine (ethnische) Individualität, auch, sie habe eine (ethnische) Identität, nicht aber sie habe Ethnizität.

Die "Neue Ethnizität" ist das historische Phänomen, daß die Tendenz der Universalisierung, die durch ideologische, politische und ökonomische Handlungen der westlichen Welt hervorgerufen wird, immer mit der gegenläufigen, (vielleicht konservativeren) Tendenz der Beharrung auf der ethnischen Individualität im Kampfe liegt.

- Von ethnischer Individualität (die gegeben sein kann, ohne daß sie in Frage gestellt ist, ohne in Konkurrenz zu anderen Identitäten zu stehen) zu unterscheiden ist *ethnische Identität*, die wir parallel zu Goffmans Ich-Identität fassen. Es gibt keine ethnische Identität ohne ethnische Individualität, aber ethnische Indi-

vidualität ohne ethnische Identität, zumindest ethnische Individualität einer Gruppe, die wegen dieser Individualität diskriminiert oder stigmatisiert wird und dadurch eine problematische Identität hat. Dieses äußerst komplexe Thema der Problematik der Identität und Individualität muß gesondert diskutiert werden.

Ethnische Identität zielt gegenüber ethnischer Individualität darauf ab, mit sich selbst identisch zu sein, was nicht als Tautologie verstanden werden darf, sondern bei genauerer Aufschlüsselung der Referenzfaktoren der Identitätsrelation klar wird.

Mit sich selbst identisch sein heißt wie bei Goffmans Ich-Identität eine subjektive Einstellung der Gruppe zu sich selbst, z.B. im Einklang, in Übereinstimmung mit einem eigenen Lebensentwurf, mit einem eigenen Wertesystem handeln zu können, nach einem Lebensentwurf, der, auch wenn er routiniert und unbewußt sein sollte, einen nicht zwingt, seine Vorfahren, deren Kultur, d.h. seine geschichtliche Vergangenheit zu leugnen, nach einem Lebensentwurf, dessen Kriterien aus seiner sozialisatorisch angeeigneten Weltsicht hervorgehen, nach Kriterien, die man selbst auch versteht und akzeptiert, und nicht nach Kriterien, die einem uneinsichtig oder (durch Zwang) auferlegt sind.

Es ist nicht schwer zu erkennen, daß in dieser Sicht ein zentrales Merkmal enthalten ist, nämlich *Selbstbestimmung*¹⁸.

Es ist wichtig festzustellen, daß damit nicht gemeint ist, absolut nur der Tradition verpflichtet leben zu müssen. Wandel ist, wie Barth theoretisch anerkannt hat, nicht nur möglich, sondern normal. Er sollte aber *selbstbestimmt* sein, und nicht von anderen, vor allem nicht von einer anderen Gruppe diktiert werden, und *evolutionär* in dem Sinne, daß der Wandel auf den eigenen Traditionen aufgebaut ist, und nicht auf den Traditionen einer anderen Gruppe. Der Wandel kann auch assimilatorisch sein, aber in einem umgekehrten Sinne als der Begriff sonst gebraucht wird, nämlich daß die vom Wandel betroffene Gruppe etwas von außen Kommendes in ihre Lebensweise integriert und es an ihre Bedürfnisse und Lebensweise assimiliert. Der Wandel sollte nicht so sein, daß sich die betroffene Gruppe an die Lebensweise der anderen (meist dominanten) assimiliert.

Neben der Selbstbestimmung ist auch noch ein anderes Merkmal enthalten, nämlich das der *Toleranz*. Ethnische Identität *hat* man nicht nur, sondern sie wird auch von anderen ratifiziert. Da ethnische Individualität und ethnische Identität in unseren Zeiten dadurch zum Problem geworden sind, daß ethnische Gruppen mit anderen in Staatsverbänden zusammenleben und in Kontakt (meist Konflikt) sind, heißt ethnische Identität haben auch, daß sie vom anderen anerkannt wird, d.h., daß nichts unternommen wird, sei es offener Zwang, sei es unterschwellige Taktik, diese Identität zu zerstören oder durch Stigmatisierung ein Minderwertigkeitsgefühl zu erzeugen, das einen zur Verheimlichung oder Aufgabe seiner ethnischen Individualität bewegt.

Der Begriff des Lebensentwurfes impliziert noch einen weiteren Faktor. Ethnische Individualität bedeutet nicht Stagnation, bedeutet nicht Konservierung fürs Museum. Zur Entwicklung ethnischer Individualität und Identität braucht man im allgemeinen Mittel, um kollektive Projekte, die die ethnische Individualität und

18 Vgl. hierzu die Kennzeichnung der Autonomie des Willens als einer Willensentscheidung in Freiheit, und den Zusammenhang zum kategorischen Imperativ bei Kant, Grundlegung der Metaphysik der Sitten, 3. Abschnitt, 103-106.

Identität valorisieren, voranzutreiben. Identitäten sind nichts Statisches und nichts, was "so irgendwie" existiert. Identitäten machen sich an Symbolen fest. Solche Symbole müssen expliziert, ausgegraben, konserviert, systematisiert und valorisiert werden. Sprachwissenschaft, Literaturwissenschaft, Kunstgeschichte, Archäologie, Soziologie usw. haben für die Ethnien u.a. die Funktion, an der Identitätsbildung mitzuwirken, indem sie Identitätssymbole bewußt machen. Die staatliche Garantie ethnischer Individualität und Identität impliziert auch die Bereitstellung von Mitteln, mit denen diese bewußt gemacht, weiterentwickelt und z.B. bei der Sprache durch Sprachplanung, durch Erarbeitung von Grammatiken und Wörterbüchern usw. zur Verbesserung der Identität instrumentalisiert werden können.

Nur mit diesen drei Faktoren, Selbstbestimmung, Toleranz und Unterstützung kann das entstehen, was einen letzten Faktor von (ethnischer) Identität ausmacht, das *Selbstwertgefühl*. Die Parameter dieses Faktors sind:

- als ethnische Gruppe geachtet sein,
- als ethnische Gruppe würdig sein, d.h. einen gesellschaftlich gleichen Würdestatus zu haben (Würde impliziert Selbstbestimmung).
- als ethnische Gruppe dem Leben einen eigenen Sinn zu geben.

Identitätsbeschädigung heißt demgegenüber, die genannten Parameter nicht zu beachten: Nichtgewährung von Selbstbestimmung, Intoleranz, Nichtgewährung von Unterstützung, d.h. Zerstörung oder Verhinderung des Selbstwertgefühls.

2.2.3 Individuelle und kollektive ethnische Identität

Chun (1983: 195) schlägt ausgehend von Parming (1976) eine wichtige Unterscheidung vor, die der individuellen gegenüber der kollektiven ethnischen Identität.

Individuelle ethnische Identität bezieht sich darauf, daß die ethnische Dimension bei der individuellen Identität eine Komponente darstellt. Kollektive ethnische Identität bedeutet dagegen eine WIR-Identität in dem Sinne, daß die Gruppe als Ganzes zum Träger identitätsstiftender Aktion wird (wie z.B. in den ethnischen politischen Bewegungen der Schwarzen, der Chicanos, der Basken usw.). Die politische Mobilisierung von Gruppen setzt eine kollektive ethnische Identität voraus.

2.2.4 Zukünftige und vergangene Symbole für Identität

Kulturelle Identität hat immer etwas mit Selbsteinschätzung zu tun, auch wenn wir unsere Identität nur durch andere erfahren. Kulturelle Identität hat auch etwas damit zu tun, daß sich eine Gruppe positiv gegenüber einer anderen sehen kann. Was das Positive ist, an dem sich ein Selbstwertgefühl festmachen kann, variiert und ist auch dem Wandel unterworfen. Es hängt vor allem von dem Wertesystem ab, das die Gruppe selbst anlegt. Es kann zu interkulturellen Konflikten führen, wenn aus verschiedenen Kulturen stammende Wertmaßstäbe konkurrieren. Identität hat etwas

mit Identifikation zu tun, d.h. daß eine Gruppe sich mit bestimmten Praktiken, Leistungen u.ä. identifiziert. Selten ist die Gesamtheit der Praktiken und Leistungen geeignet, positiv gewertet zu werden. Im allgemeinen wählen die Gruppen deshalb die positiven Praktiken aus und "vergessen" oder beschönigen die negativen, oder sie deuten sie als positiv um.

Es gibt Gruppen, die heute auf eine Geschichte zurückblicken können und sich aus dieser Geschichte die positiven Ereignisse qua kultureller Leistungen herauspicken können, um sich darauf aufbauend als positiv zu definieren. Der selektive Rekurs auf die präkolumbianischen Hochkulturen und der Unterschlagung der "primitiveren" Kulturen bei der Identitätsbestimmung bei den Mexikanern (Villoro 1950) ist hierfür ein bezeichnendes Beispiel. Es gibt aber auch Gruppen, die dies viel weniger können, wenn sie denselben Wertmaßstab anlegen. Sie können aber, um diesem "Mangel" abzuhelpen, eigene Wertmaßstäbe aufstellen. Dies ist in einer durch internationale Kommunikation und durch eine Universalisierung vieler gesellschaftlicher Bereiche geprägten Welt heute nicht mehr ganz einfach.

Viel wichtiger ist daher ein anderer Aspekt von Identität: Identität als *Projekt*. Man kann sich nicht nur mit dem identifizieren, was die Gruppe in der Vergangenheit geleistet hat, sondern auch mit dem, was sie erst noch leisten will. Sozialpsychologisch gesehen stellt dies auch keinen Widerspruch dar. Identität im sozialpsychologischen Sinne ist nicht Identität im logischen Sinne. Im logischen Sinne (d.h. $A = A$, $A \neq B$) wäre das Identitätsproblem uninteressant, man hätte zu jedem Zeitpunkt eine andere Identität, weil man sich - schon biologisch - permanent verändert.

Kulturelle und auch personale Identität sind Kategorien des Bewußtseins, dem Willen der Subjekte unterworfen und von diesen erzeugbar.

Während Identitätskonzeptionen, die sich an vergangenen oder bestehenden Faktoren festmachen, einen gewissen deterministischen Charakter haben und statisch konzipiert sind, müssen wir Identität als etwas Dynamisches begreifen. Aus der Antizipation zukünftiger Symbole für Identität ist man fähig, Handlungen zu vollziehen, die projektierte positive Identitäten erst noch schaffen. Und gleichzeitig kann man schon aus dieser antizipierten Identität einen Teil der augenblicklichen positiven Wertschätzung auf Kredit benutzen. Man ist nicht nur das, was man getan hat und was man war, sondern in einem bestimmten Maße auch schon das, was man erst sein will.

Dieser Aspekt der Erzeugbarkeit, der Dynamik von Identität, kann auch auf die Vergangenheit angewandt werden. Negative Handlungen sind nicht automatisch Teil der Identität. Negative Handlungen - immer unter der Voraussetzung, daß man für sie verantwortlich ist - können *repariert* werden. Man kann sie als Fehler eingestehen, man kann sie wiedergutmachen, man kann sich entschuldigen usw. Dies sind mögliche Verfahren, sich von seinen Handlungen zu distanzieren, d.h. sich zwar als Täter dazu zu bekennen, aber sich nicht mit ihnen zu identifizieren, d.h. sie nicht als wesensmäßig zu sich gehörig zu definieren.

Vergebung und *Verzeihung* sind die sozialen Handlungen, mit denen die Mitglieder einer Gruppe einem Missetäter erlauben, sich - auch von anderen ratifiziert - von seinen Missetaten moralisch zu distanzieren und so nicht ewig mit einer Missetat als Teil dessen, was ihn ausmacht, leben zu müssen. Es sind soziale Handlungen, die es erlauben, auch weiterhin eine positive Identität zu bewahren, und Voraussetzung dafür, daß der Missetäter auch weiterhin mit dem Opfer bzw. Beschädigten,

und denen die sich - wenn auch nur moralisch - mitbeschädigt fühlen, sozial verkehren kann.

Dieses projektive Element ist ein zentraler Bestandteil des Phänomens Identität. Kulturelle Leistungen sind bei fehlender projektiver Identität kaum möglich. Gruppen, die sich nicht nur gegenwärtig, sondern auch zukünftig selbst als marginal und minderwertig einschätzen, werden kaum die Kräfte freisetzen können, die zu kulturellen Leistungen nötig sind. Die Entwicklung von Ethnien setzt die Schaffung einer positiven projektiven Identität voraus. So kann sich Identität also auch an antizipierten Symbolen festmachen. Und umgekehrt ist die Beschädigung der ethnischen Identität, die Verhinderung einer positiven, projektiven, auf die ethnische Gruppe bezogenen Identität oft eine soziale Handlung von majoritären Gruppen, die zum Niedergang der minoritären ethnischen Gruppe beiträgt.

Die Schaffung von die Ethnien übergreifenden Vehikularsprachen kann zwar einerseits aus rein praktischen Kriterien, wie der Ausweitung und dem Funktionieren des Handels erklärt werden, sie sind aber in vielen Fällen (sicher nicht in allen) auch auf das Projekt der Schaffung größerer, supraethnischer Gemeinschaften zurückzuführen. Und eine noch zu standardisierende Vehikularsprache war nicht vorher Faktor und Symbol der Identität dieser zu schaffenden Gemeinschaft, sondern sollte erst zu einem solchen gemacht werden (vgl. hierzu die Analyse der spanischen Situation bei López García 1985).

2.2.5 Identität im interethnischen Kontakt

Es gibt wohl kaum noch ethnische Gruppen, die gänzlich ohne Kontakt mit anderen ethnischen Gruppen gewesen sind (wenn es dies je gegeben hat). Die Qualität des interethnischen Kontaktes hat sich aber durch Kolonialismus, Staatenbildung, moderne Kommunikationstechnologien und durch schnellere Verkehrsverbindungen erheblich verändert. Interethnische Kontakte werden qualitativ immer enger und quantitativ immer häufiger. Solange ethnische Gruppen nur sporadisch Handelsbeziehungen unterhielten, war eine andere Form des Kontaktes gegeben als in dem heute generellen Fall, daß ethnische Gruppen innerhalb von Staaten leben (müssen) und damit staatlichen und staatlich sanktionierten Aktivitäten unterworfen sind. Auch bei pluralistischen Verfassungen müssen Wege gefunden werden, daß unterschiedliche ethnische Interessen nicht zu Konflikten führen. Interethnische Beziehungen sind zu einem alltäglichen Phänomen geworden und zwar für viele der ethnischen Gruppenmitglieder. Die Mitglieder treten in häufige und relativ enge Beziehungen, Beziehungen, in denen Mitglieder anderer Gruppen direkt erfahren werden. Es sind dies Beziehungen, in denen man sich nach der Theorie der Identitätskonstitution auch den Mitgliedern der anderen ethnischen Gruppe präsentiert und in denen auch die Mitglieder der anderen ethnischen Gruppe die Funktion der Urteilenden bekommen. Der Einzelne erfährt sich nun nicht mehr nur aus der Sicht der Mitglieder der eigenen Gruppe, sondern auch fremder ethnischer Gruppen. Und Gruppen als Ganze erfahren sich aus der Sicht anderer Gruppen. Dies Letztere geschieht da-

durch, daß gerade die Gruppenmitgliedschaft eines der Unterscheidungsmerkmale für Individuen wird.

Gerade die ethnischen Gruppen unterscheiden sich untereinander am auffälligsten: andere Sprache, andere Kleidung, andere Haartracht, andere Bewegungskonfigurationen, andere Essensgewohnheiten und Ernährungsmittel, andere Handlungsmodelle usw. Die Konsequenzen der ethnischen Unterschiedlichkeit sind ebenso vielfältig. Nicht-Verstehen auf sprachlicher Ebene, auf allgemeinerer Zeichenebene (Gestik, Mimik, Kinesik, Symbolhaftigkeit von Kleidung usw.), Ekel vor Nahrungsbestandteilen und Essensgewohnheiten, Kategorisierung bestimmter Phänomene als unzünftig, unhöflich, verschlagen, unehrlich, primitiv, anmaßend, aggressiv, schmutzig, ungebildet, usw. Die Geschichte der interethnischen Beziehungen ist voll von dieser Art von Konflikten. Daneben gab und gibt es noch die offen kriegerischen und unterdrückerischen Konflikte.

Die Andersartigkeit wird in interethnischen Beziehungen nicht nur wahrgenommen, sie wird darüberhinaus *bewertet* und *sozial kategorisiert*. Die Bewertung und soziale Kategorisierung geschieht vor dem Hintergrund und im Vergleich zu den eigenen Werten, Normen und Erscheinungsweisen. Beurteilungen und Bewertungen sind keine bloßen Wahrnehmungen, sondern die unterscheidenden Merkmale werden als *Zeichen* gedeutet. Hinter den wahrnehmbaren äußeren Unterschieden werden Unterschiede in der mentalen und sozialen Konstitution vermutet. Dies ist ja auch durchaus der Fall. Sie werden jedoch meist nicht erforscht, sondern als Stigma kategorisiert. Diese Stigmatisierung folgt dabei bestimmten ökonomischen und sozialen Interessen. Die Bewertung als primitiv z.B. dient dazu, der anderen ethnischen Gruppe einen niederen sozialen Status zuzuweisen, sie für unfähig für bestimmte Angelegenheiten zu halten, sie ökonomisch in niedrigen Tätigkeitsbereichen zu situieren, kurz: sie so zu definieren und kategorisieren, daß man einen Nutzen davon hat.

Dieser Nutzen hat zwei Aspekte: einen ökonomischen und einen sozialpsychologischen. Der ökonomische Aspekt bedeutet, daß man Ausbeutungsstrategien und -strukturen darauf aufbauen kann, und zwar so, daß diese gerechtfertigt (vor anderen und vor sich selbst) erscheinen. Der sozialpsychologische Aspekt bedeutet, daß sich die eine Gruppe gegenüber der anderen als positiver sehen kann. Und dies stellt einen Aspekt der Identität dieser Gruppe dar. Und nicht nur die Gruppe als Ganzes, sondern jedes einzelne Mitglied der eigenen positiv bestimmten Gruppe (die in sich natürlich sozial differenziert sein kann) kann sich als höherwertiger als jedes Mitglied der anderen ethnischen Gruppe verstehen. Tajfel (1974) und Tajfel/Turner (1979) schlagen in ihrer Theorie der Beziehungen zwischen Gruppen vor, daß Identitätsphänomene so zu bestimmen: Soziale Vergleiche zwischen Gruppen werden angestellt, wenn Individuen sich selbst als Gruppenmitglieder definieren und wenn diese Gruppenmitglieder sich in Anwesenheit von erkennbaren Mitgliedern einer anderen Gruppe (outgroup) befinden. Hierbei suchen oder schaffen die Gruppenmitglieder Maßstäbe, die die Sicherheit abgeben, sich positiv von der anderen Gruppe unterscheiden zu können. Die Wahrnehmung eines solchen positiven Unterschiedes versichert ihnen, daß sie eine adäquate und positive soziale Identität haben. In dieser Theorie ist impliziert, daß die Gruppenmitglieder dadurch Befriedigung erfahren, daß sie einer sozialen Gruppe angehören, die sich positiv auf einer oder mehreren erkennbaren Ebenen von anderen unterscheidet.

Tajfel/Turner (1979) haben damit eine Theorie der sozialen Identität für Beziehungen zwischen Gruppen aufgestellt. Sie gehen dabei allerdings von einem "strictly limited sense" von sozialer Identität aus, nämlich dem der Gruppenzugehörigkeit (Tajfel/Turner 1979: 40).

Folgende theoretische Prinzipien gelten hierfür:

1. Individuen streben danach, eine positive soziale Identität zu erlangen oder beizubehalten.
2. Positive soziale Identität basiert zu einem hohen Grad auf günstigen Vergleichen zwischen eigener Gruppe (in-group) und einer relevanten anderen Gruppe (out-group); die eigene Gruppe muß als positiv unterschiedlich von der relevanten anderen Gruppe gesehen werden.
3. Wenn die eigene soziale Identität unbefriedigend ist, streben Individuen entweder dazu, ihre bestehende Gruppe zu verlassen und sich einer positiver bewerteten anderen Gruppe anzuschließen und/oder sie streben danach, daß ihre bestehende Gruppe sich positiver (von anderen) unterscheidet.

Die Hypothese von Tajfel/Turner (1979) ist zudem in dem Aspekt interessant, daß sie das Verhältnis von Bewertung und Differenzierung umdreht: nicht Differenzierung verursacht Bewertung, sondern Bewertung verursacht Differenzierung.

"The basic hypothesis, then, is that pressures to evaluate one's own group positively through in-group/out-group comparisons lead social groups to attempt to differentiate themselves from each other." (Tajfel/Turner 1979: 41)

Diese Hypothese ist geeignet, soziale Differenzierungsprozesse innerhalb von monoethnischen Gesellschaften zu beschreiben und zu erklären. Geschmacksunterschiede in Bezug auf Kleidung, Essen, kulturellen Konsum, sprachlichen Gebrauch haben sich sozial-historisch differenziert (und man kann eine intentionale Komponente derart, daß diese Merkmale genau dazu geschaffen werden, nicht ganz ausschließen), dienen als Gruppensymbole, und man macht sich lustig über die der anderen (vgl. Bourdieu 1979). Aber wie ist dies bei Beziehungen zwischen verschiedenen "alten" Ethnien?

Die Merkmale der Unterschiedlichkeit sind hier allzu deutlich, und sie waren schon vor den Kontakten da. Aber trotzdem handelt es sich um dasselbe Phänomen. Auch diese Merkmale mußten erst einmal sozial kategorisiert werden und ihre Funktion als Symbole attribuiert bekommen. Unterschiedliche Merkmale im interethnischen Kontakt sind zwar vor dem Kontakt schon da, aber sie werden sozial relevant erst durch ihre Funktionalisierung zum Zweck der sozialen Differenzierung. Sie werden zu sozialen Phänomenen erst durch ihre Bestimmung als soziale Phänomene. Und je nach vom Kontext beeinflussten Interpretationen kann ein Merkmal zu einem sozial-differenzierenden Symbol werden oder auch nicht.

Ob das Phänomen der sozialen Differenzierung universal ist, d.h. in jeder Gesellschaft zu finden ist, ist eine (m.E.) empirische Frage. Fest steht jedoch, daß es in vielen Gesellschaften zu finden ist. Auch in wenig differenzierten Gesellschaften findet man zumindest eine geschlechts- und altersspezifische soziale Differenzierung, wobei die eine auf einem angeborenen, die andere auf einem transitorischen Attribut beruht.

Tajfel/Turner (1979: 41) gehen aber noch weiter.

"The aim of differentiation is to maintain or achieve *superiority* over an out-group on some dimensions. Any such act, therefore, is essentially competitive." (unsere Hervorhebung).

Hegemonie oder Überlegenheit soll hier als allgemeiner Begriff verstanden werden. Er kann sich sozial, ökonomisch und kulturell äußern. Es handelt sich um eine Überlegenheit, die sich nicht im jeweiligen Wettkampf lokal herstellt, sondern die auf Dauer angelegt ist, die quasi institutionelle Züge trägt.

Die soziale Differenzierung verschafft der Gruppe und deren einzelnen Mitgliedern *Status*. Status ist eine Position in einer sozialen Hierarchie. Status ist nicht identisch mit Macht oder Reichtum, aber es gibt gewisse Affinitäten. Andererseits haben Statuszuweisungen, z.B. in der Kolonialgeschichte, verbunden mit bestimmten Rechten und Privilegien, sicher auch Macht und Reichtum gefördert bzw. verhindert.

Tajfel/Turner (1979) verbinden ihre Theorie nun mit einer Theorie des sozialen Wandels. Sie fragen sich, welche Strategien es gibt, um negativen Gruppenidentitäten zu entkommen.

Sie systematisieren diese Strategien folgendermaßen:

1. Individuelle Mobilität, d.h. Wechsel des Individuums von einer Gruppe zur anderen. Dies ist eine individuelle Strategie.
2. Soziale Kreativität, d.h. Umdefinition bzw. Veränderung der Elemente der Vergleichssituation. Dies ist eine Gruppenstrategie. Dies kann geschehen durch
 - a) Vergleich der eigenen mit der anderen Gruppe in neuen Vergleichsdimensionen.
 - b) Umbewertung, d.h. das, was vorher negativ bewertet wurde, bleibt als Kriterium, wird nun aber positiv bewertet.
 - c) Wechsel der Referenzgruppe für den Vergleich, d.h. Wahl einer anderen Gruppe als Vergleichsgruppe; bei diesem Vergleich schneidet die eigene Gruppe nun besser ab.
3. Sozialer Wettkampf. Die Gruppenmitglieder suchen eine positive Unterschiedlichkeit durch direkten Wettbewerb mit der anderen Gruppe, indem sie die jeweiligen Positionen in der sozialen Hierarchie umzukehren versuchen. Diese Strategie erzeugt mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit Antagonismen und Konflikte zwischen der dominierten und der dominanten Gruppe, weil es nun um die Verteilung knapper Ressourcen geht.

Diese kurze Zusammenfassung mag hier genügen. Wir werden w.u. in bezug auf Sprache ausführlicher darauf eingehen.

2.2.6 Lokale Identität, ethnische Identität und supra-ethnische Identität

Ethnische Gruppen können in die soziale Struktur voll integriert sein, sie können aber innerhalb von Staaten auch besondere Siedlungsräume haben. Bei den Indianern in Mexiko ist beides der Fall (erstes durch Migration in die Städte). Sie können wie im Falle der Reservationen in Nordamerika abgegrenzte, zugewiesene

Siedlungsräume haben. Oder die Siedlungsräume sind durchsetzt von Siedlungen der "nationalen" Gesellschaft. Dies ist z.B. in Mexiko der Fall. In diesem Fall sind gesamtstrukturell die indianischen Siedlungen marginal und peripher zu den Siedlungen der hispanophonen nicht-indianischen Mexikaner, die die ökonomischen Zentren bilden.

Ethnische Gruppen können politisch eine korporative Gemeinschaft bilden, d.h. als solche einen juristischen Status haben, oder nur als soziologisch definierte Gruppe existieren. Es handelt sich dann um Individuen mit einem bestimmten ethnischen Merkmal, die aber im liberalen Verständnis nur als Individuum einen juristischen Status haben.

Ethnische Gemeinschaften können eine eigene interne politische Struktur haben, eine Struktur, die mit den ethnischen Grenzen kongruent verläuft, oder sie können nach nicht-ethnischen räumlichen und administrativen Kriterien zergliedert sein.

All diese Gegebenheiten spielen eine Rolle für die Möglichkeit der Herausbildung einer kollektiven ethnischen Identität.

Verhindern inadäquate Kommunikationsnetze oder gar inadäquate intraethnische politische Strukturen eine kollektive ethnische Identität, können sich jedoch ethnisch bestimmte, lokale und regionale Identitäten bilden. Ein Dorf, das monoethnisch geprägt ist, aber keine nennenswerten Kontakte zu anderen Dörfern der gleichen Ethnie unterhält, bzw. unterhalten kann, bildet somit eine Identität aus, bei der sich lokale Solidarität und ethnische Solidarität decken, d.h. aufgrund der gegebenen Umstände zusammenfallen.

Bezüglich Amerikas ist ein weiteres Phänomen zu beobachten, das wir supraethnische Identität nennen wollen¹⁹. Die koloniale Eroberung hat zu einer eurozentristischen Kategorie geführt, der des "Indianers". Tatsächlich unterscheiden sich die vielen Ethnien in Amerika und in den einzelnen Ländern Amerikas nicht weniger stark als die in Europa. Die eurozentristische Kategorie "Indianer" subsumiert entgegen aller Differenz alle Ureinwohner bzw. deren unvermischte Nachkommen unter die Kategorie Indianer (oder andere konkurrierende, aber gleichbedeutende Wörter), im Deutschen macht man durch die Opposition Indio vs. Indianer oft noch einen Unterschied zwischen den "zivilisierteren" Ureinwohnern Süd- und Mittelamerikas bis einschließlich Mexikos, das geographisch weitgehend zu Nordamerika gehört, und den "ganz primitiven" Ureinwohnern in Nordamerika und im Amazonasgebiet.)

19 Lal (1983) wertet die Kategorie des Indianers als ein Phänomen neuartiger Ethnizität: "... the collective action of Native Americans provides us with an interesting example of the relationship between voluntarism and structural constraint, as well as illustrating the links between ethnicity by consent and compulsory ethnicity. (...) tribes of Native Americans who had traditionally thought of themselves as distinct from one another, both in terms of differences in culture (e.g. language, religion, social organization), and descent, have assumed a common identity in conformity to the perceptions of the United States federal government, in order to claim collective rights and resources. Thus, the opportunity structure created by the United States federal government through agencies such as the Bureau of Indian Affairs, can also be credited with creating a 'generalized Indian'." (Lal 1983: 168)

Es erscheint uns ungebracht, hier von Ethnizität zu sprechen. Allianzen, aufbauend auf gemeinsamen Interessen und hier sogar einem gemeinsamen Schicksal, sind noch keine Ethnien, auch wenn sogar das Ethnische einen Faktor ausmacht, der sogar noch gemeinsame Werte zutage fördert im Gegensatz zu den Werten der dominierenden weißen, angloamerikanischen Gruppe. Es handelt sich um supraethnische Gemeinschaften, die eine supraethnische Identität entwickeln können, nicht aber um eine neue Ethnie.

Die Kategorie des Indianers (im umfassenden Sinne) kann bei der internen Differenzierung in verschiedene Ethnien nicht mehr als ein praktischer Sammelbegriff sein, wie er auch für "Europäer" möglich wäre.

Die durch die Kolonisation hervorgebrachte Situation und ein in vieler Hinsicht gemeinsames Schicksal als Kolonisierte hat jedoch in den letzten Jahren eine Reihe indianischer Führer, initiiert vielleicht durch Anthropologen und indianische Intellektuelle, dazu gebracht, ein supraethnisches Konzept der *Indianität* zu diskutieren (vgl. den Sammelband von Bonfil Batalla 1981).

3. Die Rolle der Identität im Kultur- und Sprachkontakt

Wir haben bisher die Problembereiche Identität, ethnische Identität, das Verhältnis von Sprache und Identität in einsprachigen Gesellschaften und die Konsequenzen des Sprachkontaktes behandelt. Wir haben damit die Instrumentarien bereitgestellt, die es uns erlauben, die Rolle der Identität im Kulturkontakt und dabei besonders im Sprachkontakt nun in systematischer und theoretisch abgesicherter Weise anzugehen.

Dieses Verhältnis stellt sich nun allerdings keineswegs als ein einfaches dar. Identität und Sprache stehen in einem Verhältnis gegenseitiger Bedingung und Einflußnahme. Nicht Identität wirkt auf Sprache *oder* Sprache auf Identität, sondern sie wirken beide aufeinander. Um aber nicht bei dieser wichtigen, aber in dieser Art recht generellen Behauptung stehen zu bleiben, möchten wir im folgenden diese gegenseitigen Aufeinanderwirkungen im einzelnen aufzeigen.

Die Natur des Begriffes Identität bringt es mit sich, daß oft unreflektiert und diffus über die Rolle der Identität gesprochen wird. Tatsächlich scheint es uns, daß wenn man sich an kein klares und theoretisch begrenztes Begriffsinstrumentarium hält, man dieselbe Beziehung zwischen Sprache und Identität einmal so und das andere Mal so darstellen kann.

Wir möchten dies kurz an einigen Ausführungen von Giles zeigen, der experimentell und empirisch an diese Probleme herangeht, also nicht nur reflexiv und spekulativ. Giles schreibt zum Beispiel:

"Language has been shown to be an ethnic speech marker in two respects. First, it can act as a marker of ethnic identity such as when a minority group member deliberately maintains his or her ingroup language, or switches back into it when implicit norms require the use of the majority group's language in interethnic communication. Second, it can act as a marker of the relationship existing between ethnic groups (...) such as when the frequent adoption of the dominant group's language by both parties in formal contexts reflects the subordinate and dominant power positions of one group vis-à-vis the other." (Giles 1979: 258)

Wie kann man hier die Ausdrücke "can act as a marker" oder "to be a ... marker" verstehen?

Im ersten von Giles angegebenen Fall bezieht sich der Ausdruck "can act as a marker" auf Sprachbeharrung. Es sind prinzipiell zwei Interpretationen möglich: "Als Marker fungieren" kann intentional oder nicht-intentional verstanden werden. Für Intentionalität spricht in diesem Falle, daß für die Beharrung hier die Bedingung

"deliberately" aufgeführt wird. Ebenfalls, daß die Aussage relativiert wird durch "can", d.h. daß nicht jede Sprachbeharrung als intentionaler *ethnic speech marker*²⁰ eingesetzt wird.

Im zweiten Fall benutzt Giles denselben Ausdruck "can act as a marker" diesmal in der Weise, daß die häufige Wahl der dominanten Sprache, das hieße hier Assimilierung, die Machtbeziehungen der ethnischen Gruppen "reflektiert". Hier kann wohl kaum noch intentionale Markierung gemeint sein, denn diese Beziehung scheint kaum *intentional* durch die Häufigkeit eines Verhaltens symbolisierbar zu sein. Giles benutzt denn auch folgerichtig den Ausdruck "reflects" zu seiner Erläuterung. In diesem zweiten Fall haben wir es also offenbar mit einer völlig anderen Relation von Sprache und Identität zu tun als im ersten Fall.

Weiterhin ist an dieser Stelle zu kritisieren, daß bei dem Einleitungssatz "Language has been shown to be an ethnic speech marker in two respects" im ersten Fall "Identität" im Sinne von ethnischer Zugehörigkeit gemeint ist, im zweiten Fall dagegen ist von Identität gar nicht mehr die Rede, sondern von einer Widerspiegelung von *Machtbeziehungen* durch Sprachenwahl. Niemand wird die Existenz eines derartigen Falles bestreiten wollen, aber wo ist hier die ethnische Dimension? Ist hier gemeint, daß Machtbeziehungen sich nur in interethnischen Konstellationen durch die Wahl der dominanten Sprache widerspiegeln? Generell gilt dies sicher nicht, denn diese "Regel" gilt auch in intraethnischen formalen Situationen mit intraethnischen Sprachvarietäten. Aber diese generelle Widerspiegelung von Machtbeziehungen in Sprachwahlmustern wie auch das Vorkommen allgemein identitätsbeschädigender Handlungen könnte immerhin in interethnischen Kontexten als ethnisch identitätsbeschädigend wirken. Trotzdem ist es unbefriedigend, daß unter der Ordnungskategorie sprachliche Ethnizitätsmerkmale nun Machtbeziehungen erscheinen.

Wir können festhalten, daß Giles hier im Hinblick auf Sprache die Kategorie des sprachlichen Ethnizitätsmerkmals einführt. Diese Kategorie kann sicher mit *Symbol für Zugehörigkeit* parallelisiert werden. Der Sprache als ganzem oder Teilen davon wird von den Sprachteilnehmern auf einer sekundären Ebene zusätzlich in ihrer primären semiotischen Funktion eine andere Funktion zugemessen, nämlich die des Sichtbarmachens von Sprechereigenschaften. Diese Funktion hat Labov soziale Signifikanz im Gegensatz zu Bezeichnung und Bedeutung genannt. Dies steht in einer gewissen Nähe zu dem Vorgang, den Hjelmslev (1943/1974) und darauf aufbauend Barthes (1970: 13 ff.) in bezug auf Wörter theoretisch als Konnotation gefaßt haben.

Dabei verwischt Giles den Unterschied zwischen intentionalem und nicht intentionalem Symbol. Die Intentionalität wäre hier aber ein wichtiges theoretisches Element (vgl. die Unterscheidung von Habitus und Bewußtsein, die wir w.o. von Bourdieu übernommen haben). Generell tendiert Giles dazu, den sprachlichen Ethnizitätsmerkmalen einen intentionalen Status zuzuerkennen. Dies wird deutlich, wenn er sie gegenüber den Interferenzen abgrenzt:

20 Wir werden im folgenden *ethnic speech marker* übersetzen mit "Sprachliche Ethnizitätsmerkmale". Dadurch soll auch der eigentliche Sachverhalt deutlicher als in der englischen Version zum Ausdruck gebracht werden. Das umgeht den häßlichen Ausdruck Marker oder Markierer. Konkret handelt es sich ja um Spuren der mit der Ethnie verbundenen Sprache im Gebrauch (deshalb "speech") einer Sprache L₂, die nicht ursprünglich mit dieser Ethnie verbunden war. Jedoch werden diese Spuren als Symbole zu Merkmalen, nicht aber der Sprache, sondern der Ethnie, der diese Sprache zugeordnet war/ist. Klarer kommt dies bei Giles auch im Titel als "ethnicity markers in speech" zum Ausdruck.

"However, caution should be exercised in regarding such intrusions (d.h. Einflüssen des Substrats). *Simply* as instances of interlingual *interferences*, particularly in the cases of second and third generations of immigrants, as they may often be adopted by them deliberately as ethnic speech markers ..." (Giles 1979: 260).

An dieser Stelle kommen wir wieder an unseren Ausgangspunkt zurück, nämlich zum Problem, wie Sprache sich im interethnischen Kontakt zur Identität verhält. Die eben zitierte Stelle geht nämlich in einer zuerst eingängigen, aber dann doch problematischen Weise weiter:

"They (the intrusions) may often be adopted by them deliberately as ethnic speech markers to *establish* a distinctive *linguistic* identity." (Giles 1979: 260, Hervorhebung von K.Z.)

Hier redet Giles nun davon, daß durch die sprachlichen Ethnizitätsmerkmale eine sprachliche Identität *etabliert* wird. Wie ist der Begriff 'etablieren' zu verstehen? Nicht mehr wie zuerst, daß durch die sprachlichen Ethnizitätsmerkmale die Zugehörigkeit zu einer bestimmten ethnischen Gruppe symbolisiert oder signalisiert wird? Kann durch den Gebrauch von Akzenten, von Elementen in L_2 , die an L_1 erinnern oder daraus zu erklären sind, eine Identität *etabliert* werden? Wenn ja, in welcher Weise? Wie verhält sich eine symbolische Beziehung zur Wirklichkeit? Geht Identität in diesen sprachlichen Ethnizitätsmerkmalen auf, oder ist sie noch einiges mehr? Was konkret ist eine 'distinctive linguistic identity'? Ist sie dasselbe oder etwas anderes als die ethnische Identität?

Oder ist mit diesem "to establish a distinctive linguistic identity" nichts anderes gemeint als "sich sprachlich von den anderen zu unterscheiden"?

Giles hatte vorher die Funktion der feineren sprachlichen Ethnizitätsmerkmale so beschrieben:

"... ethnic speech markers at the phonological, grammatical lexical and paralinguistic/prosodic levels may often ably compensate for loss of ethnic identity when an outgroup language or lingua franca is used." (Giles 1979: 259)

Hier finden wir wieder eine unpräzise und damit die Beziehung von Sprache und Identität verwirrende Aussage. Es kann eigentlich nicht gemeint sein, daß einige ethnische Merkmale in der Sprache den Verlust von ethnischer Identität kompensieren können. Es kann wohl nur gemeint sein, daß *der Verlust des Symbols* ethnischer Identität, der autochthonen Sprache, dadurch kompensiert wird.

Mit dieser etwas sehr ausführlichen Erörterung wollten wir nicht eigentlich Giles kritisieren, sondern auf ein generelles Problem aufmerksam machen. Das Phänomen der Identität ist noch so unklar, auch die Phänomene des Sprachkontaktes sind zum Teil noch so unklar, vor allem die, die nicht nur Oberflächenphänomene beschreiben, daß wir oft geneigt sind, wenn wir über Beziehungen zwischen diesen Phänomenen sprechen, Aussagen zu machen, die willkürlich sind. Ob x Symbol von y ist oder ob x y etabliert, sind zwei verschiedene Dinge. Ob x y beeinflusst oder y x , ist gerade dann sorgsam auseinanderzuhalten, wenn sie sich "gegenseitig beeinflussen".

Wie können wir aber nun herausfinden, ob es richtig ist, zu sagen, x etabliert y , oder x ist ein Symbol/Signal für y ? Dahinter steckt natürlich die generelle Frage, was an Sprache nur Symbol/Signal und was an Sprache möglicherweise Teil von etwas wie Identität sein kann. In einem Humboldtschen Verständnis von historischer

Einzelsprache, wie wir es unten darlegen werden, scheint es durchaus keine hyperbolische Art zu sein, wenn man sagt, daß indem man sich beim Gebrauch einer Sprache den darin niedergelegten Weltansichten einer Ethnie unterwirft, sich einer spezifisch ethnischen Identität anpaßt. Hierbei wird ethnische Identität nun auch in einem inhaltlichen, wertbestimmenden Sinne gebraucht.

Dagegen scheint uns der Fall, wie ihn Giles für die sprachlichen Ethnizitätsmerkmale skizziert, nicht so ganz einfach zu sein. Versteht man unter den sprachlichen Ethnizitätsmerkmalen rein äußerliche Einflüsse (intrusions) der L_1 auf L_2 , auf der phonologischen, prosodischen, morphologischen und syntaktischen Ebene, dann wären wir geneigt, zu behaupten, daß diese, soweit intentional angewandt, nicht in dem eben genannten Sinne Identität bestimmen können, sondern nur Symbole für eine Identität darstellen, die sich jedoch nicht wesentlich mit diesen Elementen verbindet und sich auch durch andere Symbole darstellen ließe. Durch den Gebrauch der L_2 mit bestimmten Einflüssen aus L_1 unterwirft man sich aber im wesentlichen der inhaltlichen, wertbestimmenden Weltansicht eben dieser L_2 .

Es liegen hier also durchaus zwei unterschiedliche Aspekte von Identität vor, die auch in ihrem Bezug zu Sprache unterschiedliche Beziehungen eingehen.

Komplizierter wird nun der Fall der sprachlichen Ethnizitätsmerkmale, wenn man die semantische Dimension der Einflüsse (intrusions) miteinbezieht (und semantische Dimension soll ausdrücklich auch die der morphologischen und syntaktischen Ebene mitenthaltend). Es kann im Laufe eines Sprachkontaktes, bei dem sich eine Gruppe assimiliert, durchaus zu etwas kommen, was wir *ethnische Semantisierung* nennen wollen. Die Übernahme einer L_2 geschieht auch im semantischen Bereich nicht vollständig, dem Signifikant in L_2 wird ein Signifikat aus L_1 unterschoben oder zumindest beigeordnet. Dieses Phänomen kann durchaus ebenfalls als sprachliches Ethnizitätsmerkmal gesehen werden. Hier scheint uns nun, daß ethnische Identität auch im Humboldtischen Sinne, weil konstitutiv mit der Sprache verbunden, durch den Gebrauch von sprachlichen Ethnizitätsmerkmalen sich im Gebrauch von Sprache selbst schon konstituiert.

Ein weiteres Problem liegt m.E. darin, daß die performatorische Kraft von Symbolen und Zeichen nicht ganz geklärt ist. Es ist einerseits klar, daß Reden über Sachverhalte nicht dasselbe ist wie die Sachverhalte selbst. Die symbolische Stellvertreterfunktion von Zeichen konstituiert ja gerade die Besonderheit des Phänomens Zeichen gegenüber anderen Dingen. Aber andererseits bewirken Zeichen auch reale Weltzustände. Sprechen ist genau in diesem Sinne eine Form des Handelns. Und genau in diesem Sinne ist es möglich, daß etwas, das zuerst nur *Symbol* für eine zukünftige, für eine erst noch projektierte Identität ist, bei der Schaffung dieser Identität eine wichtige Rolle spielt, indem es sie beeinflußt und auch derart zum *Inbegriff* dieser Identität werden kann, daß das Verschwinden des Symbols diese Identität erheblich beeinträchtigen kann. Nur so ergeben Verbote und Zerstörungen von ethnischen und nationalen Symbolen (in der Kolonialgeschichte die Zerstörung der Denkmäler der unterlegenen Völker, bei Protesten gegenüber feindlichen Mächten das Verbrennen der Fahnen, das Verbot von politischen Symbolen) einen Sinn. Die ethnischen Symbole sind offenbar doch mehr als nur außerhalb ihrer Referenten stehende zusätzliche Erscheinungen. Sie stehen nicht nur für etwas, sie haben auch eine eigene *Energie*. Die Existenz eines ethnischen Symbolen, weil dieses im vollen Sinne aus beiden Seiten einer Medaille besteht, ist die Existenz eines Gedan-

kenausdrucks, eines Elementes in einer strukturierten Weltansicht, in der die eigene Gruppe einen besonderen Platz einnimmt.

Präsente Symbole fordern Beschäftigung mit sich heraus. Ihre Präsenz allein provoziert Ärger, Haß, Freude, Hoffnung, Ansporn u.a. Sie sind in diesem Sinne performativ. Sie können das bewirken, wofür sie stehen. Indem sich alle, die sie anerkennen, um sie scharen, bilden sie einen sozialen Faktor. (Diese Redeweise soll nur analytisch gelten. Symbolische Faktoren sind wohl immer soziale Faktoren. Bei einigen ist das nur augenscheinlicher als bei anderen.)

Wir möchten im folgenden drei große Beziehungsfelder zwischen Sprachkontakthänomenen, wie wir sie oben systematisiert haben, unterscheiden.

- A. Identität als Entscheidungsfaktor über Konsequenzen des Sprachkontaktes
- B. Sprache oder sprachliche Merkmale als Symbole für eine bestimmte Identität (ethnische Zugehörigkeit)
- C. Identität als beeinflusster Faktor durch im Sprachkontakt auftretende Maßnahmen und Konsequenzen.

3.1 Identität als Entscheidungsfaktor für Konsequenzen in der Sprache und für das Verhalten gegenüber Sprache

Wir hatten beim Individuum und bei der Gemeinschaft verschiedene mögliche Konsequenzen des Sprachkontaktes begrifflich unterschieden und geordnet. Die zentrale Frage einer erklärenden Theorie ist natürlich, herauszufinden, welche Faktoren bewirken, daß die eine gegenüber den anderen Möglichkeiten eintritt. Neben vielen Faktoren der "objektiven" Situation (Art, Dauer, Intensität des Kontaktes, Entwicklungsgrad der beteiligten Sprachen und Kulturen u.a.) darf ein wichtiger Faktor nicht außer acht gelassen werden. Weder das Individuum und noch weniger eine Gemeinschaft ist solchen "objektiven" Faktoren einfach deterministisch ausgeliefert. Mit dieser Aussage wollen wir nicht die Wucht solcher Faktoren verniedlichen oder gar negieren. Dieser wichtige Faktor ist, daß das Individuum und die Gemeinschaft selbst Handelnde, selbst Subjekte sind und ein Verhältnis zu den Prozessen im Sprachkontakt, in dem sie Mitagierende sind, einnehmen, sei es nun bewußt oder unbewußt.

Fishman (1975: 153 f.) nennt in der Aufzählung der drei Hauptteilgebiete der Erforschung von Sprachbewahrung und Sprachverlagerung auch das "Verhalten" gegenüber der Sprache, einschließlich (aber nicht nur) der mehr konzentrierten und bewußten Verhaltensweisen zugunsten von Bewahrung oder Verlagerung. Und unter diese Kategorie fallen auch die haltungsmäßig-affektiven Einstellungen Loyalität und Antipathie gegenüber der Sprache. So mag auch gelten, was Ryan (1979: 148) meint:

"Most importantly, a certain amount of language loyalty is natural in every language user because of the inescapable emotional involvement with one's mother tongue as one learned it in childhood."

Jedoch ist die affektive Bindung sicher nicht alles. Denn wir können mit Recht weiterfragen, warum wir einigen Dingen der Kindheit gegenüber loyal sind, anderen dagegen keineswegs. Es ist so, daß wir nur dann eine positive affektive Beziehung zu diesen entwickeln können, wenn sie in unserer eigenen Identitätskonzeption eine Rolle spielen. Die Beobachtung, daß ein Individuum oder eine Gemeinschaft sich seiner/ihrer Sprache gegenüber loyal verhält, ist zu ergänzen durch die Frage nach dem Grund für Loyalität und Illoyalität. Hinter dem Begriff von Loyalität steht ja mehr als nur die Feststellung von Sprachbewahrung und hinter Illoyalität mehr als nur Sprachverlagerung. Die Begriffe beschreiben Einstellungen, die auf verschiedenen Faktoren basieren können, darunter auch affektiven. Der Begriff der Identität vermag dies in hinreichender Weise zu erfassen. Deswegen muß der Begriff der Loyalität und der Antipathie durch den der Identität *ergänzt* werden. Sich seiner Sprache gegenüber loyal zu verhalten, wenn man die Alternative einer neuen Sprache hat, die mehr Profit verspricht, ist erklärlich durch die mit Sprache sich verbindende Identität des Individuums bzw. der Gemeinschaft. Und gegenüber der rein affektiven und auf die vergangene Lebensgeschichte hin orientierten Sicht der Loyalität bei Ryan darf die *projektive* Sicht nicht vergessen werden.

Wir haben bei der Ich-Identität einen projektiven Aspekt isoliert, d.h. welche zukünftige Seinsart ein Ich als Person oder ein Wir als Gemeinschaft einnehmen will. Spielt innerhalb dieser projektiven Identität die eigene Sprache eine zentrale Rolle, kann ihr im Rahmen dieses Projektes eine positive und gruppensymbolische Rolle zugewiesen werden, dann wird man sich eher sprachloyal verhalten. Die Voraussetzungen sind, daß sich überhaupt eine kollektive Wir-Identität, d.h. ein Bewußtsein der Existenz einer besonderen Gruppe (mit einer besonderen Sprache) herausgebildet hat und daß Sprache (und nicht ein anderes Merkmal) eine Funktion als Gruppensymbol hat oder bekommen soll.

Der Begriff der Identität ist sowohl als ein die Lebensgeschichte berücksichtigender als auch die Zukunft der Person oder Gruppe als Lebensentwurf implizierender Begriff geeignet, als Erklärungsfaktor in Prozessen wie Sprachbewahrung zu fungieren. Damit wird Sprachbeharrung auch aus dem Geruch der nostalgischen Rückwärtsgewandtheit befreit. *Sprachbeharrung kann durchaus etwas auf die Zukunft Gerichtetes sein.* "Identität" ist aber gleichfalls geeignet, Assimilierung und Bilingualisierung zu erklären, d.h. wann und warum die Kraft der affektiven Bindung an die Kindheitssprache gegenüber einem anderen Faktor in den Hintergrund treten kann.

In diesem Sinne also können wir sagen, daß Identität über die Alternativen Assimilierung, Bilingualisierung, Sprachbeharrung usw. entscheidet. Identitäten, gerade projektive, haben es erst möglich gemacht, schon weitgehend funktionslos gewordene Sprachen zu revitalisieren. Der dezidierte Wunsch, eine Nation zu bilden und aufzubauen, d.h. eine kollektive Identität herstellen zu wollen, hat z.B. in Israel dazu geführt, staatliche Maßnahmen zur Revitalisierung des Hebräischen, das im Laufe der Jahrhunderte eine auf den sakralen Bereich zurückgedrängte Sprache geworden war, so zu revitalisieren und funktionsfähig zu machen, daß es nun als Sprache in allen gesellschaftlichen Domänen wieder eingesetzt wird.

Eine hier nicht weiter zu erläuternde triviale Rolle spielt die Identität natürlich bei den Interferenzen: Daß ein Lerner einer Zweitsprache als natürlicher Sprecher seiner Erstsprache in diese Interferenzen einbringt, ist erklärbar durch seine Identität

als Sprecher eben der Erstsprache. Aber dieser Aspekt reicht auch noch weiter: offenbar ist auch die Qualität der Erlernung einer Zweitsprache und damit die Quantität der Interferenzen vielfach korrelierbar mit der Selbsteinschätzung, d.h. wie der Lerner seine Person innerhalb eines sozialen Kontextes situiert.

Giles hatte in Anlehnung an Tajfel (1974) Strategien des Verhaltens in interethnischen Situationen mit der Identitätsfrage in Verbindung gebracht. Er postuliert eine psycholinguistische Unterschiedlichkeit:

"It is proposed that when members of different groups are in contact, they compare themselves with each other on dimensions which are important to them, such as abilities, physical characteristics, material possessions, etc. Such intergroup social comparisons will lead individuals to search for or even create dimensions on which they can make themselves positively distinct from the outgroup. The perception of a positive distinctiveness by the ingroup will ensure that they have an adequate social identity. In other words, people experience satisfaction in the knowledge that they belong to groups which enjoy some superiority over others. Thus, when ethnic group affiliation is important for an individual and interaction with members of a relevant outgroup occurs, he or she will attempt to make themselves distinctive from the other on valued dimensions." (Giles 1979: 267 f.)

und später nochmals:

"Social categorisation of the world involves knowledge of our own membership within certain groups. This knowledge of our category membership together with values, positive or negative, associated with them is defined as our social identity and has meaning only through social comparison with other relevant groups. Social identity forms an important part of self-concept and it is proposed that we try to achieve a positive sense of social identity in such a way as to make our own social group favourably distinct from other collectivities on valued dimensions (e.g. power, economic resources, intellectual attributes). This process of ingroup differentiation enables individuals to achieve a satisfactory and secure social identity and thereby enhances their own positive self-esteem. Therefore, when ethnic group membership becomes important for individuals, and when ethnolinguistic style (be it a language, dialect or slang, etc.) is considered to be a valued component of that identification, individuals will wish to assume a positive differentiation along linguistic dimension in search for a positive ethnic identity; a process termed 'psycholinguistic distinctiveness'. A positive social identity is achieved then to the extent that group members can make social comparisons with respect to relevant outgroups in their favour." (Giles/ Byrne 1982: 19)

Diese psycholinguistische Unterschiedlichkeit fördert einerseits den Gebrauch sprachlicher Ethnizitätsmerkmale, andererseits kann eine "inadäquate ethnische Identität" (Giles 1979: 269) zu folgenden Strategien führen, um einen "positiven Sinn" ihrer Identität zu erreichen. Giles (1979: 269 f.) unterscheidet:

1. individuelle Strategien

- Verlassen der eigenen ethnischen Gruppe und Eingliederung in die andere.
 - Negierung des Status der ethnischen Gruppe und Einreihung in eine andere, zwar ebenfalls dominierte, aber günstiger bewertete soziale Gruppe.
 - Abschirmung, d.h. Verweigerung des Vergleichs mit der anderen Gruppe und Suche der Identität nur an Maßstäben der eigenen Gruppe.
- Diese individuellen Strategien werden gewählt, wenn man den inferioren Status der eigenen Gruppe als legitim und stabil ansieht.

2. kollektive Strategien

- Tendenz zur Assimilation der ganzen ethnischen Gruppe in die andere.
 - Umwertung der bestehenden sprachlichen Charakteristik (Sprache vs. Dialekt) in eine für die Gruppe positive Charakteristik ("Black is beautiful").
 - Suche nach Vergleichsdimensionen mit der anderen Gruppe, auf denen man seine eigene sprachliche Unterschiedlichkeit durch Maßnahmen, wie z.B. die Einführung indigener Sprachen in die Schulcurricula, normalisiert.
 - Suche der untergeordneten Gruppe nach direkter sozialer Konkurrenz mit der anderen Gruppe, Beginn von Bürgeraktionen zur Erlangung von Sprachrechten in den Medien, dem Gerichtswesen, dem Erziehungswesen usw.
- Diese kollektiven Strategien werden gewählt, wenn man den inferioren Status als stabil, aber illegitim ansieht.

Giles leitet also Verhaltensweisen der Träger der Sprache ab aus einer Art universalen Sucht nach eigener Höherwertigkeit und einer als *Konkurrenz* gefaßten Identität. Uns scheint, daß die von ihm genannten Strategien jedoch nicht allein aus einer derartigen postulierten allgemeinen Sucht nach Höherwertigkeit, der 'positive distinctiveness', erklärt werden können. Um seine eigene ethnische Gruppe zu verlassen, oder zur Tendenz der Assimilation der ganzen ethnischen Gruppe in die andere, um zwei wichtige Strategien herauszugreifen, genügt ein derartig abstraktes Vergleichen nicht. Dazu muß sicherlich das hinzukommen, was wir als die interaktive Identitätsbeschädigung durch Mitglieder der outgroup u.a., in Rekurs auf Goffman und in Umkehrung der Brown/Levinsonschen Höflichkeitsstrategien beschreiben werden.

Die vielfältigen sprachlichen Formen der Identitätsbeschädigung, die wir unten auflisten werden, wirken nun im interethnischen Kontakt, vor allem in Richtung Bilingualisierung und Assimilierung, und zwar in der Weise, daß eine Handlung vollzogen wird, um die Identität des Interaktionspartners zu schädigen. Eine beschädigte Identität ist ein unangenehmer Zustand, er bedeutet ja Ausschluß von sozialer Anerkennung. Diesen Zustand mag weder ein Individuum, noch eine ethnische Gruppe langfristig erdulden. Es scheint, daß einer der möglichen Auswege aus diesem unangenehmen Zustand der ist, daß man die Sprache (oder allgemeiner die Attribute) dessen übernimmt, der die identitätsbeschädigenden Handlungen ausführt. So zu werden wie der Verurteilende scheint für viele die beste Gewähr dafür, daß dieser die schmerzhaften Identitätsbeschädigungen nicht mehr ausführt. Vielleicht ist noch nicht mal das äußerste Mittel, ihn zu töten, verlässlich genug, denn der Maßstab, den er aufstellte, ist damit noch nicht ausgelöscht, sondern nur eine Zeitlang zum Schweigen gebracht.

D.h. zuerst muß die Identität beschädigt werden, damit die dann beschädigte Identität als Auslöser für Assimilierungswilligkeit fungieren kann: Assimilierung wäre jedoch nicht Ziel, sondern fungiert als Mittel zur Erlangung einer retablierten, anerkannten Identität. Dies ist auch durchaus im Einklang mit der intuitiven Annahme, daß es für die Ablegung der eigenen Sprache keinen (sonstigen) einsehbaren Grund geben kann. Oftmals werden für Assimilierung ökonomische Gründe angegeben. Dies scheint uns kaum einsichtig, bzw. kurzschlüssig. Ökonomische Gründe für *Bilingualisierung* sind ohne weiteres nachvollziehbar, für eine Assimilierung qua Ablegung der eigenen Sprache sprechen solche Faktoren dagegen überhaupt nicht. Der Grund für Assimilierung muß tiefer gehen und nicht nur die funktionale Seite einer Zweitsprache als Mittel zur Kommunikation in Rechnung stellen. Der Wille, sich selbst zu assimilieren, muß darin gesehen werden, daß mit der Assimilation etwas erreicht wird, was nicht anders zu erreichen ist: Assimilierung geschieht aus Not. Dabei kann natürlich durchaus wie bei der Auswanderung ein erster Schritt ökonomisch begründet sein, und sich erst im Nachhinein eine unvorhergesehene oder unterschätzte Situation im Aufnahmeland ergeben, die identitätsbeschädigend strukturiert ist.

3.2 Sprache und sprachliche Merkmale als Symbole/Signale für eine bestimmte Identität

Le Page et al. (1974: 2 und 13/14) gehen davon aus, daß das Individuum nicht in eine Sprachvarietät hineingeboren wird, sondern daß es sich in einem "Identitätsakt" mittels der Annahme einer Sprachvarietät in eine Gruppe durch Entscheidung selbst eingliedert. Innerhalb dieser Art von sozialem Vorgang können auch gewisse Vorkommen des Code-switching situiert werden, die sich offensichtlich als Signale der sozialen Identität, die dem Kommunikationspartner präsentiert werden soll, erklären lassen. Blom/Gumperz (1972) haben dies das metaphorische Code-switching genannt. Wenn bilinguale Mitglieder einer Gruppe sich in Situationen bewegen, in denen der Gebrauch der fremden Sprache aufgrund äußerer Faktoren schon die Norm darstellt, dann ist ein Umschalten auf die gemeinsame eigene Sprache häufig dazu da, sich des gemeinsamen Wertehintergrundes und der gemeinsamen Identität als z.B. Chicanos im englischsprachigen Kontext zu versichern. Hier kann auch das von Eastmann (1985) in einem interethnischen Fall analysierte kulturspezifische Vokabular (und die kulturspezifischen Gesprächsthemen und erwarteten Einstellungen zu bestimmten Problemen) eingeordnet werden. Umgekehrt hat Hamel (1988) gezeigt, wie in einigen intraethnischen Situationen, in denen der Gebrauch der eigenen Sprache die Norm darstellt, ein Umschalten in die fremde Sprache dazu dient, die mit der Kultur der fremden Sprache verbundene Autorität, d.h. eine Identität dessen, der kompetent ist, der über ein spezielles Wissen verfügt, zu signalisieren. Man kann hier durchaus annehmen, daß Identität darüber entscheidet, daß die soziale Aufgabe nicht durchgängig in der eigenen Sprache durchgeführt, sondern daß partiell dazu eine fremde Sprache herangezogen wird. Hierfür ist natürlich Voraus-

setzung, daß die in Frage stehende soziale Aufgabe auch wirklich durch den alleinigen Gebrauch der eigenen Sprache erledigt werden könnte.

Auch die bei Entlehnungen oft gegebene Alternative scheint mit der Identitätsfrage verbunden zu sein. Bei Entlehnungen, die aus Prestige vorgenommen werden, ist dies sehr offensichtlich. Weniger offensichtlich dagegen ist die Entscheidung über lexikalische Entlehnung bei nicht prestigebezogenen Motiven. Gerade die sprachpuristischen Argumentationen lehnen keineswegs etwa das *Telephon* ab, sondern den Zeichenausdruck "*Telephon*" und ziehen den Zeichenausdruck "*Fernsprecher*" vor. Ob man dies nun als eine sinnvolle Inanspruchnahme von autochthonem sprachlichem Erbe als Teil einer Wir-Identität beurteilt oder nicht, es ist auf jeden Fall eine, die derart wirkt (bzw. wirken soll), daß aus Gründen der Erhaltung des autochthonen Erbes der Gruppe und der Tradition, d.h. einem Aspekt von Wir-Identität, fremdes Ausdrucksmaterial abgewehrt wird. Bei der Lehnübersetzung scheinen derartige Probleme der Bedrohung der sprachlichen Identität nicht aufzutauchen. Es ist sicher angebracht davon auszugehen, daß im Falle des Versuchs der Eliminierung fremden Sprachmaterials diese als Symbole einer fremden ethnischen Gruppe gesehen werden. Und der Sprachpurismus ist damit eine Bewegung gegen diese Symbole, nicht eo ipso gegen die ethnische Gruppe, aus der die Sprachelemente kommen (obwohl auch diese Überschätzung der Möglichkeiten sprachpuristischer Maßnahmen manchmal anzutreffen ist; aber andererseits kann sich der Kampf gegen die Symbole auch mit einem Kampf gegen die andere Ethnie verbinden, und vielleicht ist der Kampf gegen die Sprachsymbole manchmal auch nur eine Art Kompensation in einer Art "kaltem Krieg").

Wir haben schon weiter oben auf die Theorie der sprachlichen Ethnizitätsmerkmale hingewiesen. Giles (1979) hebt dort ausdrücklich hervor, daß

"... certain linguistic features of the ingroup can be found to 'intrude' into the outgroup language to varying degrees; at one extreme would be the mixing or interlarding of the two varieties (...), while at the other would be the imposition of one or more ingroup phonological or lexical variants. Hence, language choice is more often than not a continuous rather than a discrete ethnic speech marker (...)." (Giles 1979: 258 f.)

Und wir haben schon weiter oben dargestellt, daß wir der Ausdrucksweise, daß diese sprachlichen Ethnizitätsmerkmale "establish a distinctive linguistic identity" (Giles 1979: 260) nicht folgen können, sondern bescheidener von einem *Symbol* für ethnische Identität, d.h. hier Andersartigkeit, sprechen wollen.

Interferenzen und sprachliche Ethnizitätsmerkmale können auf mehreren Ebenen der sprachlichen Gliederung durchschlagen. In ihrer Gesamtheit können sie bei entsprechender Kultivierung zu einer eigenen Lernersprachenvarietät, die man ethnische Dialekte oder ethnische Varietäten nennen kann, werden. Noch stärker als die sprachlichen Ethnizitätsmerkmale fungieren dann diese ethnischen Dialekte als Ganze als Symbol für ethnische Identität.

3.3 Identität als beeinflusster Faktor durch im Sprachkontakt auftretende Maßnahmen und Konsequenzen

Es ist durchaus berechtigt zu fragen, ob dieser Fall der im Sprachkontakt auftretenden Wirkung auf die Identität wirklich nur ein dritter Fall neben den beiden genannten ist oder der den anderen übergeordnete. Für diese letzte Version spräche die Annahme, daß Handlungen und Maßnahmen hinsichtlich Sprache nie eigentlich Sprache selbst zum Ziel haben, sondern daß diese nur Mittel zu anderen Zielen sind. Man verdrängt eine Sprache nicht, weil einem diese Sprache nicht gefällt oder weil man gegen diese Sprache wäre, sondern weil ihr Verschwinden als Mittel z.B. zur Beherrschung und Effektivierung von Kommunikation oder zum Abbau von Denkhemmnissen u.ä. angesehen wird.

So mag man durchaus auch argumentieren, daß die Schaffung von sprachlichen Ethnizitätsmerkmalen, d.h. die Symbolisierung einer Differenz, letztendlich zur Herstellung der Identität der sich differenzierenden Gruppe beiträgt, und daß gerade dies das Ziel darstellt. Die Humboldtsche Sicht der Sprache, in der eine Sprache nicht nur zufälliges Instrument, sondern konstitutiver Bestandteil von Identität ist, läßt uns eine solche Position als zu einseitig erscheinen, wenngleich in den Alltagssprachtheorien vor allem bei den "Sprachenfressern" gerade diese (Humboldtsche) Sicht keineswegs eine Motivgrundlage darstellt. Sprachtheorien sind ja mitnichten nur "Theorien". Die Art der Zusammenhänge, die in einer Sprachtheorie erfaßt oder eben nicht erfaßt wird, bewirkt eine je unterschiedliche Behandlung der Sprache, nicht nur in der sprachpolitischen Praxis.

Wir möchten im folgenden zeigen, wie bestimmte Erscheinungsweisen des Sprachkontaktes, die wir in den vorangehenden Kapiteln aufgeführt haben, auf die Identität des einzelnen und auf die Identität einer Gruppe wirken können.

3.3.1 Im Bereich der Kommunikation

Wir hatten als Konsequenzen des Sprachkontaktes im Bereich der Kommunikation Fälle wie Ausgrenzung der monolingual Geblienen aus Bereichen der Kommunikation, Fehlschläge in der Kommunikation und Kontaktvermeidung genannt.

Inwiefern durch die Ausgrenzung der monolingual Geblienen aus Bereichen der Kommunikation deren Identität betroffen wird, ist relativ leicht einsichtig. Für bestimmte Aktivitäten, für die nun eine neue Sprache erforderlich geworden ist, steht diesen monolingual Geblienen kein Medium der Verständigung (es sei denn der Übersetzer) zur Verfügung. Je nachdem welches ökonomische und soziale Gewicht dieser Bereich hat, bedeutet die Ausgrenzung nun eine Beschneidung von Wirkungsmöglichkeiten. Werden z.B. die schulischen Bildungsangelegenheiten, die Angelegenheiten der Verwaltung z.B. der Bewässerung und die Angelegenheiten gar der Rechtsprechung in der neuen Sprache durchgeführt, so ist selbst in den intraethnischen Aktivitätsbereichen eine kommunikative Teilnahme, und damit eine politische Wirkungsdimension nicht möglich. Der Verlust einer solchen Handlungs-

fähigkeit ist ein Verlust an Möglichkeit, eigene Vorstellungen, eigene Meinungen, die sich aus einer steuernden Identität herleiten (und die Bestandteil der Identität sind, weil man damit Identität präsentieren kann), geltend zu machen und herzustellen.

Ein anderer Fall sind die Fehlschläge in der interethnischen Kommunikation (vgl. Gumperz 1978, 1982). Gumperz/Cook-Gumperz (1982: 2 f.) stellen den Zusammenhang von Fehlschlägen in der interethnischen Kommunikation und Identität so dar:

"We all know that it is much easier to get things done when participants share the same background. When backgrounds differ, meetings can be plagued by misunderstandings, mutual misrepresentations of events and misvaluations. It seems that, in intergroup encounters, judgements of performance and of ability that on the whole are quite reliable when people share the same background may tend to break down. Interactions that are normally seen as routine often meet with unforeseen problems. Accepted strategies of persuasion and argumentation may no longer be successful. Furthermore, the difficulties occurring in such situations do not disappear with the increasing intensity of intergroup contact. On the contrary, they seem to increase and often become most acute after the groups involved have been in contact for several years and initial grammatical difficulties have disappeared. When this situation persists over time, what starts as isolated situation-bound communication differences at the individual level may harden into ideological distinctions that then become value laden, so that every time problems of understanding arise they serve to create further differences in the symbolization of identity."

Scollon/Scollon (1981) thematisieren Probleme in der interethnischen Kommunikation zwischen englisch assimilierten Indianern athabaskischer Herkunft und englisch-nordamerikanisch geprägten Sprechern in Alaska. Sie kontrastieren ethnisch bedingte Unterschiede im kommunikativen Verhalten und in sozialen Werten, die zu gegenseitigen Gefühlen der Inadäquatheit des Verhaltens und zu stereotypen Einschätzungen des anderen führen. Die Quellen für die Probleme sind dabei gerade nicht grammatische und lexikalische Unterschiede der Sprachen oder der "Interferenzen", sondern pragmatische, prosodische, gesprächstechnische, diskursorganisatorische und solcher kultureller Werte u.ä.. Sie beziehen sich dabei explizit auf theoretische Vorlagen wie Goffmans Imagetheorie und auf Analysekatégorien der Konversationsanalyse.

Jedoch bleiben sie insofern nur *kontrastiv*, als die durch teilnehmende Beobachtung und Erfahrung gewonnenen Eindrücke, daß sich die Teilnehmer solcher interethnischer Begegnungen mißverstehen, die Begrenzungen als frustrierend erfahren usw., nicht durch Zeugnisse belegt sind und die entsprechenden Gespräche oder Ausschnitte daraus weder dokumentiert noch explizit analysiert sind. Das liegt wohl an der prinzipiell schwierigen Zugänglichkeit solcher Daten. Wir wollen in unseren Analysen jedoch gerade auch den konkreten Verlauf solcher kommunikativen Begegnungen dokumentieren²¹.

21 Einen problematischen Gebrauch des Begriffs der Diskriminierung bei Scollon/Scollon (1981) können wir allerdings nicht nachvollziehen. Die von ihnen angeführten Fälle stehen für "discrimination in interethnic communication", wobei durchaus die geläufige Bedeutung gemeint ist

Worauf Gumperz/Cook-Gumperz mit den oben genannten Ausführungen hinweisen, ist ein besonderer Fall. Die äußere Form der sprachlichen Produkte, die die beiden Ethnien produzieren, unterscheiden sich nicht mehr, sondern hinter der gleichen äußeren Form verstecken sich unterschiedliche Bedeutungen, es handelt sich um unterschiedliche kulturelle Codes. Dies ist in gewisser Weise eine besondere Art von Interferenz. Sie ist aber insofern die gefährlichste, weil sie sich nicht äußerlich zu erkennen gibt, sondern erst in den kommunikativen Fehlschlägen manifest wird. Aber das Problem wird von den Interaktanten nicht als sprachlich verursachtes Mißverständnis und als kommunikative Fehleinschätzung erkannt, sondern wird als negative Charaktereigenschaft dem Gesprächspartner zugeschrieben. Diese nicht erkannte Seinsweise ist auch das Kriterium, das es ratsam erscheinen läßt, diesen Fall nicht als Interferenz zu klassifizieren und damit in die Kategorie Konsequenzen der Sprache einzureihen, sondern als Konsequenzen für die Kommunikation anzusehen. Die Beziehung zur Identität sehen Gumperz/Cook-Gumperz darin, daß die Verständigungsprobleme zur Erzeugung weiterer Differenzen in der Symbolisierung von Identität beitragen.

Wie Fehlschläge in der Kommunikation identitätsrelevant werden, haben Jupp/Roberts/Cook-Gumperz (1982) am Beispiel südasiatischer Einwanderer in Großbritannien beschrieben. Aus einer Plastik-Fabrik wurde z.B. folgendes Ereignis berichtet:

Am Ende einer Schicht mußte die gesamte Produktion verschrottet werden, weil ein südasiatischer Arbeiter eine Scheibe, die garantiert, daß ein genaues Loch in ein Plastik-Stück gebohrt wird, nicht benutzt hatte. Man fand heraus, daß der Arbeiter durchaus das vorgeschriebene Verfahren kannte. Was aber nicht klargestellt wurde, war, ob der Arbeiter wußte, warum die Scheibe notwendig war, ob die Komplexität und die geringfügige Art der Arbeit erklärt worden waren und warum die einzige Erklärung, die der Arbeiter geben konnte, war, daß die Maschine zu schnell war. All dies hätte sehr leicht als Teil des routinemäßigen sozialen Austausches zwischen Vorarbeiter und Arbeiter behandelt werden können, wenn die Gelegenheit zur Interaktion auf beiden Seiten geschaffen und unternommen worden wäre und in beiderseits geteiltem Wissen und Erfahrung resultiert hätte. Die Konsequenz jedoch war die Bestrafung des Arbeiters und, das ist hier sicher das zentrale, die Verstärkung des Stereotyps, über die 'verantwortungslose Einstellung dieser Leute' (S. 241).

Dies ist sicher ein eindrucksvolles Beispiel dafür, wie kulturelle Mißverständnisse als menschliches Versagen interpretiert werden und wie diese als erlittener Schaden Grund dafür sind, den Schadensverursacher in einer identitätszuschreibenden Weise zu beurteilen²². Wir kennen alle diese stereotypen Qualifizierungen von

(S. 3), aber es werden tatsächlich nur unterschiedliche kommunikative Verhaltensweisen dargelegt, die zu Fehlschlägen in der Kommunikation führen, und zwar offenbar ungewollt, "hinter dem Rücken" wie von Gumperz theoretisch gezeigt. Daraus kann sich Diskriminierung entwickeln, muß aber nicht. Vor allem aber dürfen beide nicht gleichgesetzt werden, denn wir müssen schon intentionale Diskriminierung von unbeabsichtigten und den Teilnehmern verschleiert bleibenden kommunikativen Differenzen unterscheiden.

22 Es soll hier darauf hingewiesen werden, daß diese Analysen auf Erzählungen von Vorfällen beruhen, und daß ihnen keine direkten Beobachtungen und Transkriptionen zugrundeliegen. Dies liegt natürlich in der Natur der Sache. Erst nach Ablauf der Interaktion kann man wissen, daß dem Ereignis ein Mißverständnis zugrundelag.

Arbeitsimmigranten. So kann man Jupp/Roberts/Cook-Gumperz beipflichten, wenn sie den Mechanismus dieser Identitätszuschreibung so beschreiben:

"It is the two factors, the assumptions of poor language use and of weak communicative power on the one hand, and the low status job position on the other which, in interaction with each other, make up the socially created identity of incompetence or lesser competence and uncooperative behavior and attitudes. This identity of South Asian workers as less competent or in other ways inadequate is then used to warrant the maintenance of the lower status of this group. These factors operate to reinforce each other. So, through actual practices of speaking in social encounters, the lower status identity of the immigrant worker is reproduced." (Jupp/Roberts/Cook-Gumperz 1982: 240)

Auslöser von solchen Mißverständnissen sind nicht nur andere Semantisierungen gleicher Zeichenausdrücke, sondern allgemein Verhaltensweisen, die ebenfalls Zeichencharakter haben. Zimmermann (1983) hat dies zum Beispiel für das Verhältnis von Reden und Schweigen aufgezeigt. Schweigen wird dort als eine Form des Handelns bestimmt und kann paradigmatisch zum Reden/Schreiben überhaupt in Beziehung gesetzt werden. Vorkommen, Bedeutung und Art des Schweigens und Redens sind von Kultur zu Kultur verschieden.

"Wenn Schweigen und andere parasprachliche Verhaltensweisen kulturbedingt sind und wenn der Stellenwert des Schweigens innerhalb einer Kultur ein anderer ist als in einer anderen, dann ist einsichtig, daß in sprachlichen Kontaktsituationen Kommunikationsschwierigkeiten, Mißverständnisse, Fehlinterpretationen auftreten, die das gesellschaftliche Zusammenleben erschweren, die zu Fehleinschätzungen bestimmter Handlungsmuster und damit auch als typische Handlungsmuster ethnischer Gruppen zu Fehlinterpretationen dieser führen, daß also das Schweigen, wie andere sprachliche Stile auch, als Merkmal zu Stigmatisierungen (Goffman 1967) benutzt werden kann. Die sprachliche und "schweigerische" Unterschiedlichkeit wird als Stigma zur sozialen Differenzierung und Diskriminierung herangezogen. Meist ist die argumentative In-Anspruchnahme solcher Differenzierungsmerkmale nur der Versuch einer Rechtfertigung vor sich selbst für eine tieferliegende, oft nicht mehr bewußte, objektive ökonomische Ausbeutung." (Zimmermann 1983: 43 f.)²³

Die Möglichkeit der Fehlinterpretation von Schweigehandlungen gründet darin, daß es offenbar in jeder ethnischen Sprachgemeinschaft "Regeln" dafür gibt, wann

"welche Sprechakte unter welchen Bedingungen in welchen Situationen bei welchen Intentionen nicht vollzogen werden (sollen). Komplementär dazu ist auch nötig eine Theorie der Sprechgebote, die festlegt, wann wer zu welchem Zweck in welcher Situation in welcher Phase von Interaktion und Gesprächen in einer Kultur zu sprechen hat. Vor einem solchen Hintergrund erscheint dann Schweigen oder Reden jeweils als eine Art "Regelverletzung". Im interkulturellen

23 Der Begründungszusammenhang ist dabei fast identisch mit dem von Jupp/Roberts/Cook-Gumperz (1982).

Kontext geben solche "Regelverletzungen" Anlaß zu Mißverständnissen und kulturellen Stereotypen gegenüber anderen Kulturen." (Zimmermann 1983: 44)²⁴

Streeck (1985) teilt die bestehenden Theorien über Fehlschläge in interethnischen Kommunikationen in drei Gruppen ein. Er unterscheidet 1. die Theorie des kommunikativen Kodes, 2. die Theorie der ethnischen Grenzen und 3. die Theorie der möglichen Vermeidung von ethnischen Mißverständnissen.

Die Theorie des kommunikativen Kodes von Gumperz, die wir eben erläutert haben, macht sprachliche Differenzen bzw. im weitesten Sinne Differenzen im kommunikativen Repertoire als Quelle für Mißverständnisse verantwortlich. In mehreren Studien zu verschiedenen sprachlichen und parasprachlichen Aktivitäten haben Gumperz und seine Schüler die Entstehung solcher Mißverständnisse aufgezeigt. Obwohl Streeck solchen Fragestellungen weder Relevanz noch Legitimität abspricht, kritisiert er ihren "methodischen Zugriff" und ihre "explanative Kraft" (Streeck 1985: 107):

1. Der erste Einwand betrifft "die teils implizite, teils explizite Annahme, daß Kommunikationsprozesse zwischen Benutzern fremder kultureller Kodes quasi zwangsläufig, 'hinter dem Rücken' der Beteiligten, aus dem Ruder laufen und zur Verschlechterung interethnischer Beziehungen führen." Er hält dem entgegen, "daß dies durchaus nicht in allen Kontexten interethnischer Kommunikation der Fall ist (allerdings hat dies auch niemand behauptet, K.Z.): wie für alle anderen Formen von Fehlkommunikation sind auch für diese metakommunikative Reparaturmechanismen vorhanden, die in vielen Situationen erfolgreich benutzt werden." Damit ist aber auch zugegeben, daß in den anderen Fällen die von Gumperz angeführten Vorkommnisse durchaus existent sind. Das Vorhandensein von Reparaturmechanismen (allgemeiner oder spezifischer Art?) deutet darauf hin, daß das Problem des Mißverständnisses existent ist. Allerdings muß hier u.E. ein Unterschied gemacht werden zwischen Mißverständnis und Nicht-Verständnis: Reparaturmechanismen können offensichtlich erst eingesetzt werden, wenn man sich des Mißverständnisses gewahr geworden ist; ist dies nicht der Fall, dann setzt man wohl auch keine Reparaturmechanismen in Aktion. Die Frage ist also: Wenn in interkultureller Kommunikation Probleme auftauchen, die bei den Teilnehmern Unbehagen hervorrufen, warum diese nicht zuerst nach Differenzen im sprachlichen Verhalten suchen, sondern aggressive und diskriminierende Einstellungen auf der einen Seite und Eigenschaftenn wie Faulheit, Dummheit, Hinterlist o.ä. auf der anderen Seite auf den Interaktionspartner projizieren?

2. Der zweite Einwand von Streeck betrifft das Faktum, daß häufig die unterschiedlichen Kodes nicht nur als vorher existierend und damit ein Hindernis für (nachträglich zustandekommende) interethnische Kommunikation zu betrachten sind, sondern gerade als *Resultat* interethnischer Kommunikation zu betrachten sind, d.h. erst in der interethnischen Kommunikation ausgebildet werden (S. 108).

Wenn dies auch durchaus als zutreffend gelten kann, so kann man jedoch damit nicht die Theorie der Kode-Differenzen abschwächen. Streeck vermischt hier Argumente auf verschiedenen Ebenen und unterschiedliche Sachverhalte. Selbstver-

24 Vgl. auch die neueren Forschungen zum Schweigen (Tannen/Saville-Troike 1985) und ethnographische Studien wie Basso (1979) und Scollon/Scollon (1981: 14 f.).

ständig ist *zuerst* die Menschheit ethnisch zu gliedern. Diese Gliederung bewirkt zuerst durch divergierende Sprachen ein Problem in der Verständigung. Diese Trivialität sollte nicht vergessen werden, wenn man feinschattigere Differenzen mit ins Blickfeld nimmt. Vorausgesetzt bei Streeck ist dagegen der besondere Fall der interethnischen Kommunikation auf der Basis *einer* Sprache, v.a. schon assimilierter ethnischer Gruppen. Unter *diesen* Bedingungen kann es dann durchaus zu dem Verfahren kommen, unvollkommene Spracherlernung und dadurch produzierte ethnische Sprachmerkmale zu kultivieren und unter bestimmten sozioökonomischen Bedingungen auch als Embleme herauszustellen. Zweifellos hat Streeck mit Verweis auf Barth (1969) auf den wichtigen Sachverhalt hingewiesen, daß die Mitglieder ethnischer Gruppen den Verhältnissen der ethnischen Gliederung nicht nur ausgeliefert sind, sondern selbst einen aktiven Part darin spielen *können*. Aber handelt es sich dann wirklich um die gleichen Phänomene? Sind es die gleichen sprachlichen Differenzen, die sowohl für die von Gumperz thematisierten Mißverständnisse verantwortlich sind als auch gleichzeitig zu Emblemen der Gruppenzugehörigkeit werden? Dies wäre doch sehr kontraproduktiv. Wenn soziale Bedürfnisse, nämlich die Notwendigkeit effektiver Kommunikation und die Definition von (ethnischen) Grenzen zu einem derartigen *realen Widerspruch* führen würden, und zwar nicht hin und wieder, sondern, wie es den Anschein hat, als mögliche anthropologische Regel, dann wäre dies allerdings klar auszusprechen und genau zu analysieren.

3. Der dritte Einwand besagt, daß die ethnischen Gruppen in zunehmendem Maße selbst "Produkte interethnischer Beziehungen sind" (Streeck 185: 108). Bei dieser These ist zuerst allerdings ein logisches Problem zu klären: Es ist nicht leicht, den Gedanken nachzuvollziehen, daß in der interethnischen Beziehung (die logisch damit zwei ethnische Gruppen voraussetzt) die ethnischen Gruppen erst produziert werden. Gemeint kann damit mehrerlei sein:

- a) Die existierenden zwei ethnischen Gruppen (die Differenzen im Habitus aufweisen) werden sich im interethnischen Kontakt ihrer Besonderheit und Andersartigkeit *bewußt*. Dieser Erkenntnis kann man leicht zustimmen.
- b) Andere, Differenzen abschwächende Tendenzen in beiden ethnischen Gruppen (z.B. allgemeine Modernisierung in den westlich beeinflussten Regionen und besonders den urbanen Metropolen) werden in der Selbsteinschätzung vernachlässigt und die Grenzen der Ethnien werden überbewertet und sogar noch verstärkt.

Für Letzteres mögen Gründe der politischen Funktionalität solcher Abgrenzungen (was er auch immer darunter verstehen mag: Landrechte, Sozialhilferechte und andere Vergünstigungen u.ä.) sprechen, aber auch Traditionsbewußtsein aus anderen Gründen.

Beide Gründe sind in der Literatur belegt, obwohl Streeck offenbar nur an den ersten denkt. Interessanterweise wechselt Streeck hierbei auch seine Begrifflichkeit: Spricht er anfangs von der *Produktion* ethnischer Gruppen, verfällt er später in die viel schwächere, und den Gumperz'schen Ansichten nicht mehr widersprechende, sie allenfalls erweiternde These, daß "Kode-Unterschiede als Mittel für die Sicherung ethnischer Grenzen und die *Reproduktion* ethnischer Gruppen" diene.

Die Theorie der ethnischen Grenzen nach Barth (1969) enthält nach Streeck jedoch ebenfalls einen Mangel; sie zeigt nicht klar genug, daß das ethnische Moment in der Kommunikation nicht zwingend ist, keinen Automatismus darstelle, sondern

daß die Interaktanten dagegen angehen können. Die Untersuchungen von Erickson/Shultz (1982) dienen ihm hier als Beispiel, daß das ethnische Moment als *ein* Faktor der personellen Identität zugunsten anderer Faktoren von personeller Identität in den Hintergrund rücken kann:

Gemeinsamen Hobbys, Berufen o.ä. kann stärkeres Gewicht beigemessen werden als ethnische Andersartigkeit und sie können somit ethnische Differenzen vergessen machen. Daraus zieht Streeck den konversationsmoralischen Schluß, daß wegen dieser prinzipiellen Möglichkeiten keiner von der Verantwortung für das Gelingen des Gesprächs entbunden werden kann (114). Auch diesen Beobachtungen soll nicht widersprochen werden. Welcher aufgeklärte Forscher und mehrsprachige Intellektuelle würde nicht selbst von sich meinen, daß er dies alles tue. Und doch werden relevante Aspekte bei Streeck ausgeblendet: 1. Wie lange kann eine solche lokal bestimmte, die ethnischen Grenzen überspringende Solidarität dauern? Für die Dauer eines Beratungsgesprächs? Über mehrere Jahre am Arbeitsplatz? 2. Die Ergebnisse sind an einen mehr oder weniger kooperativen Gesprächstyp gewonnen. Wie verhält sich das bei eher kompetitiven Gesprächstypen? 3. Sollen Interaktanten in interethnischen Begegnungen überhaupt die ethnischen Differenzen ausblenden oder sollen sie bei Beibehaltung dieser Differenzen auch im kommunikativen Einbezug nur die negativ diskriminierenden Elemente ausmerzen? Aber Streeck bedient sich hier zusätzlich eines argumentativen Tricks, um seinen rhetorischen Effekt des endgültig leistungsstarken ethno-methodologischen Vorgehens z.B. von Erickson und Shultz zu demonstrieren. Er unterstellt den anderen Theorien, daß für sie der Reproduktionsmechanismus der Fehlkommunikation ein Automatismus sei (S. 117), und stellt dem die ethische Verantwortung der Interaktionspartner für das Gelingen von Kommunikation entgegen. Diese Unterstellung ist allerdings nicht statthaft. Die Suche nach den Quellen und Mechanismen der Fehlkommunikation, wie dies z.B. Gumperz tut, speist sich doch gerade aus dem Problem, daß aufgeklärte Menschen keinen evidenten Grund sehen, wieso überhaupt bei der interethnischen Kommunikation in derselben Sprache Probleme auftauchen können. Diese Forschungen gehen gerade von der Prämisse der unproblematischen interethnischen Kommunikation bei gleicher Sprache aus und suchen nach den Mechanismen, die bewirken, daß sich ungewollt Fehlkommunikation ergibt. So wie der Verweis auf die ethische Verpflichtung, nicht zu töten, kein Argument dafür sein kann, die Ursachen von tatsächlichen Tötungen nicht zu erforschen, so ist der Hinweis auf die ethische Verpflichtung der Interaktanten kein Argument, die Fehlschläge in der Kommunikation nicht zu untersuchen. Der Verweis auf den ethischen Hintergrund der gesamten Fragestellung und der ethischen Verantwortung der Interaktionspartner ist somit vielleicht erneut explizit ins Gedächtnis zu rufen, aber die ethische Frage ist keineswegs erst das Ergebnis der Analysen von Erickson/Shultz (1982).

Wir wollen aus dieser Diskussion folgendes festhalten:

Bei der Identitätskonstitution in interethnischen Kommunikationen gibt es mehrere Möglichkeiten:

- a) die Identität des anderen wird explizit angegriffen.
- b) die Differenz kultureller Codes führt in bestimmten Fällen zu Fehlkommunikation. Diese Erfahrung des Nicht-Gelingens von Kommunikation, d.h. des Einsatzes normalerweise routiniert eingesetzter kommunikativer Mittel führt zur Gewährwerdung ethnischer Unterschiedlichkeit, d.h. wirkt bei der Be-

wußtwertung ethnischer Andersartigkeit und bei der Reproduktion der Andersartigkeit mit.

- c) Die Ursachen der Ethnizität liegen nicht in den kulturellen Kodes. Diese sind nur Ausdruck davon. Warum trotz eines bestimmten Grades an Akkulturation ethnische Merkmale nicht verdrängt, sondern sogar bewußt hervorgekehrt und kultiviert werden, warum also das vielfach totgeglaubte ethnische Prinzip weiterhin gegen andere, historisch neuere soziale Identitäten auftritt, ist eine Frage, die die Soziolinguistik nicht alleine beantworten kann.
- d) Über all den interessanten Fällen der "neuen" Ethnizität dürfen wir nicht die Phänomene der alten Ethnizität vergessen, und umgekehrt.
- e) Ethnische Gruppen, auch unterdrückte, sind natürlich keine Engel und bedürfnislose Heilige. Auch sie können ethnische Merkmale für anderes funktionalisieren. Aber sie können auch aus reiflicher Überlegung, aus Achtung vor ihren Vorfahren, aus zu akzeptierender Bequemlichkeit oder aus welchen legitimen Gründen auch immer an ihrer ethnischen Individualität festhalten.

3.3.2 Im Bereich Träger der Sprache

Yinger (1981) hat dem Prozeß der Assimilierung einen psychologischen Teilaspekt zugeordnet. Assimilierung beinhaltet somit Identitätsänderung. Da sprachliche Assimilierung nicht ohne kulturelle Assimilierung vonstatten gehen kann, ist sie in diesem offensichtlichen Sinne identitätsverändernd, daß eine Ethnie, die vorher die Sprache A sprach, und die nun die Sprache B spricht, eine andere Identität hat. Sie ist dann zumindest eine ethnische Gruppe, deren Identität u.a. darin besteht, daß sie ihre Sprache aufgegeben hat oder dabei ist, aufzugeben. In einem Humboldtischen Sinne von Sprache würde die Beeinflussung der Identität durch Assimilierung noch tiefer gehen. Die Sprache als Speicher der der Ethnie eigenen Weltansicht, und als "bildendes Organ des Gedankens" (Humboldt VII: 53)²⁵, würde abhanden gehen und damit der darin sedimentierte Teil ihrer ethnisch-kulturellen Identität. In ganz besonderem Maße würde ihnen die Ausdrucksfähigkeit ihrer eigenen Identitätskategorien verlorengehen. Erst durch längerfristige Anpassungen und Einspielungen, gefärbt von den vorgängigen Identitätskategorien könnte sich in der neuen Sprache erneut ein eigenes identitätsbezeichnendes Kategoriensystem aufbauen. Dies gälte aber nur für den Fall einer nur sprachlichen Assimilierung bei gleichzeitiger Bewahrung lokaler oder regionaler kultureller Eigenständigkeit. Tatsächlich ist dies ein wenig wahrscheinlicher Verlauf. Vielmehr findet durch den interdependenten Charakter der einzelnen Ebenen auch eine partielle Assimilierung und Integration in anderen Bereichen statt, wenn auch die Formen der Interdependenz historisch von verschiedenen Faktoren abhängen und deshalb verschiedene "Mischungsverhältnisse" zwischen den einzelnen Teilprozessen der Assimilation entstehen können.

25 Wir zitieren nach der Zählung der Akademieausgabe.

3.3.3 Politisch-staatliche Eingriffe in Sprache und ihr Einfluß auf die Identität

Wir haben zwei globale Möglichkeiten politisch-staatlicher Zielvorstellungen unter Sprachkontaktbedingungen unterschieden, die Monolingualisierung und die Bilingualisierung des Staates. Zur Erreichung dieser jeweiligen Ziele unter gegebenen Ausgangsbedingungen sind theoretisch verschiedene Strategien möglich. Diese Maßnahmen der Sprachplanung oder -lenkung - und hier handelt es sich in erster Linie um Statusplanung und nur indirekt um Maßnahmen der Corpusplanung -, intendieren immer einen Einfluß auf die Identität der von den Maßnahmen Betroffenen.

Wir haben oben gezeigt, wie Sprache Identität beeinflusst. Da sprachliche Situationen nicht unbeeinflusst von menschlicher Einwirkung sind, also durch Sprachpolitik und Sprachplanung produziert und mitproduziert werden, ist also prinzipiell von einer indirekten Beeinflussung von Sprachplanung auf die Identität auszugehen.

Die politischen Sprachvereinheitlichungen, die in der Neuzeit in Europa stattgefunden haben bzw. intendiert waren (Coulmas 1985), zeigten in ihren Begründungsdiskursen immer wieder die eigentliche Zielsetzung und Überlegung: Es ging und geht ihnen um die Schaffung eines einheitlichen Staates. Die institutionelle Einheitlichkeit könnte vielleicht legislativ hergestellt werden. Aber dies genügt offenbar nicht. Es soll auch eine sprachlich und kulturell homogene, einheitliche Bevölkerung geschaffen werden. Und diese homogene Bevölkerung muß eine sein, die sich selbst als homogen und zusammengehörig versteht. Damit ist eindeutig eine Identitätsdimension anvisiert. Die in diesem Zusammenhang eingebrachte Instrumentalisierung der Sprache für staatskonstitutive Zwecke ging damit schon immer von einem Zusammenhang von Sprachplanung und Identitätsplanung aus (Pool 1979).

Unter der Voraussetzung, daß Sprache und Identität sich gegenseitig beeinflussen, stellt Pool (1979: 5) folgende Ausgangshypothesen zum Verhältnis von Sprache und Identität und zum Verhältnis von Sprachplanung zu Identitätsplanung auf:

1. Since language affects identity, an increase in language planning are having an increasing effect on identity. In other words, identity planning (whether deliberate or not) is increasing.
2. Since good planning takes account of side effects, language planners should study the effects of planned linguistic change on identity.
3. Since identity affects language, language planners should study identity planning as a means of accomplishing their goals.
4. Since language affects identity, those wanting to influence identity should consider language planning as a means.
5. Those wishing to foil the efforts of language planners should consider using identity, and those wishing to foil the efforts of identity planners should consider using language, to accomplish their aims." (Pool 1979: 5 f.)

Die Aussagen 2, 4, und 5 sind den Aussagen 1 und 3 untergeordnet und im wesentlichen Maximen für Sprachplaner und in einer derartigen Diskussion interessant. Die Aussagen 1 und 3 jedoch sind Aussagen zu Handlungen und deren Konsequenzen, die einen Prognose-, d.h. theoretischen Status beanspruchen. Dies zunächst zum

generellen Zusammenhang, der uns hier interessiert. Wir müssen uns jedoch zuerst noch bei einem Umstand aufhalten, der die Ausführungen Pool's nicht problemlos macht. Während im allgemeinen recht klar ist, was unter Sprachplanung zu verstehen ist²⁶, gilt dies keineswegs umgekehrt auch für den Begriff Identitätsplanung, den Pool einführt, aber nicht näher definiert. Es ist jedoch durch den Gebrauch des Begriffes ableitbar, daß es einen politischen Aktionsbereich gibt, der die ethnische Identität von Personen und Gruppen in einer bestimmten Weise zu beeinflussen versucht. Pool spricht des öfteren von "manipulate". Es wäre nun allerdings hilfreich, zunächst die Maßnahmen und Zielvorstellungen von Identitätsplanung in sich zu begutachten, bevor man sich an ihre Beziehung zur Sprachplanung macht. Aber hier gibt Pool keine Auskunft. Was kann also Identitätsplanung sein?

Pool sieht ethnische Identität in erster Linie als Phänomen der Gruppenzugehörigkeit. So kann er dann fragen: "What happens to someone whose language or identity changes?" (S. 6) und die Frage nach dem Identitätswechsel präzisieren: "What happens when Ma (member of group A, K.Z.) (...) begins to identify himself as a member of B or ceases to identify himself as a member of A." (S. 6)

Hier wird also, zunächst einmal unabhängig von einer Veränderung auf der sprachlichen Ebene, eine eigenständige Veränderung auf der Identitätsebene (d.h. sich als Mitglied einer anderen Gruppe oder zumindest nicht mehr als Mitglied der ehemaligen Gruppe anzusehen) für möglich erachtet. Nun, bei einer ganzen Reihe von sozialen Gruppenphänomenen ist dies ein bekanntes Phänomen. Alle soziale Mobilität kann hierunter gefaßt werden. Und es wäre auch sinnvoll zu fragen, was beim Gebrauch der sozialen Varietäten der gleichen Sprache mit der Sprache passiert. Uns scheint, daß gerade dieser Fall aufschlußreich auch für den Wechsel von ethnischen Identitäten qua Zugehörigkeit zu einer Gruppe ist, zeigt er doch mit ziemlicher Klarheit, daß das Ziel eines solchen Wechsels nicht ist, die Sprache zu wechseln (hier die soziale Varietät), sondern die Gruppenzugehörigkeit, um damit etwa Prestige zu erlangen.

Ist nicht auch im Falle des selbst-intendierten Wechsels der Zugehörigkeit zu einer ethnischen Gruppe die Zugehörigkeit zu dieser Gruppe das Ziel? Der Wechsel der Sprache ist dagegen nur Mittel zu diesem Ziel. Kann man diese Analyse des Wechsels aus der Sicht des Wechselnden nun auf die Ebene der Planung übertragen? Ist das Ziel einer wie auch immer gearteten staatlichen oder staatlich sanktionierten Planungsbehörde als ausführendem Organ einer politischen Willensentscheidung der Wechsel der Sprache oder der Wechsel der Identität?

Sprachplanung besteht natürlich nicht nur aus der Induzierung von Sprachwechsel oder seinem Gegenteil, der Sprachbewahrung. Aber diese beiden Fälle von Statusplanung sind eigentlich nur politisch-staatliche Eingriffe zur Identitätsplanung, und Sprachplanung ist nur ihr Mittel.

Wir haben gerade selbst-intendierten individuellen Identitätswechsel thematisiert. Wie ist dies nun aber bei den davon zu unterscheidenden kollektiven Identitätswechseln? Und selbst bei kollektiven Identitätswechseln muß sicher unterschieden werden in geplante Identitätswechsel, in denen die zieldefinierenden Planer oder

26 Vgl. u.a. Corbeil (1980), Cobarrubias/Fishman (eds.) (1983), Eastman (1983), Fishman (1983, 1984), Haugen (1972) sowie eine eigene unvollendete Studie zur Sprachplanung (Zimmermann 1988). Wir beschränken uns deshalb hier auf diese wenigen bibliographischen Angaben.

Planungsbeauftragten für ihre eigene Gruppe agieren, und solchen, in denen die Planung von außen bestimmt wird. Was innen- und was außenbestimmte Planung ist, bzw. welche Planungsagenten als zur eigenen oder zu einer fremden Gruppe gehörig²⁷ angesehen werden, entscheidet letztlich nicht ihre tatsächliche, "objektiv" feststellbare, sondern ihre psychologische Zugehörigkeit, nämlich wie die von der Planung betroffene Gruppe die Planungsziele und Planungsagenten ansieht. Sie kann deshalb ethnisch zu ihnen gehörige Planer als nicht von ihnen legitimierte fremde Agenten aussuchen, und sie kann ethnisch fremde Planer und deren Ziele, Methoden etc. als ihre eigenen anerkennen.

Aus dieser Innenperspektive ist dann konkret zu entscheiden, bei welchem Fall es sich um innen- oder außenbestimmte Identitätsplanung handelt.

Wir wollen zunächst sehen, was Identitätsplanung konkret sein kann, und uns dabei auch fragen, wie Identitätsplanung mit Sprachplanung zusammenhängt. Wir unterscheiden zunächst folgende Formen der Identitätsplanung (Kriterien sind dabei die verschiedenen Modalitäten der Zugehörigkeit zu einer ethnischen Gruppe zum Zeitpunkt, der vor der Möglichkeit eines Wechsels liegt):

- a) aus einem Mitglied der Gruppe B ein Mitglied der Gruppe A machen, wobei A und B sich ausschließen. Dies scheint die dominante Vorstellung von Integration hinsichtlich der "Gast"arbeiter in der Bundesrepublik zu sein. Dazu sollten diese die Sprache A erlernen und darüber hinaus sich an den Wertvorstellungen und der Lebensweise der Gruppe A orientieren. $M_b \rightarrow M_a$
- b) ein Mitglied der Gruppe B modernisieren, d.h. daß es die Wertvorstellungen der "Moderne" annimmt und nach ihnen lebt. Hierzu ist - unter bestimmten Bedingungen - ein Sprachwechsel nicht unbedingt nötig, möglicherweise aber ein Ausbau der Fähigkeiten, Fertigkeiten und Kenntnisse in der Sprache der Gruppe B. $M_{b(t1)} \rightarrow M_{b(t2)}$
- c) einem Mitglied der Gruppe B eine zusätzliche Mitgliedschaft in einer Gruppe A zu geben. Es besteht Vereinbarkeit zwischen der Zugehörigkeit zu den beiden Gruppen: $M_b + M_a$. Diese "Bi-Identität" (Pool 1979: 10) ist wohl nur Einzelpersonen möglich, vielleicht unter besonderen Umständen aufgewachsenen Kindern aus 'biethnischen Ehen'. Auch Kinder von Gastarbeitern werden bei ihrer Rückkehr in die Länder ihrer Eltern oft gewahrt, daß sie sich stärker als bisher bewußt als Mitglieder des Gastlandes identifizieren.
- d) einem Mitglied der Gruppe b_1 eine umfassendere Mitgliedschaft in einer Gruppe B zu geben, ohne daß die Mitgliedschaft in b_1 aufgegeben werden müßte, so daß B $\{b_1, b_2, b_3, \dots\}$. Die Zugehörigkeiten können hierbei nicht antagonistisch definiert werden. Dies ist aber eine Frage politischer Definition, z.B. gleichzeitig sich als Mexikaner oder Peruaner oder Brasilianer und als Lateinamerikaner zu identifizieren. In diesen Fällen ist die Zugehörigkeit zu B jedoch eher eine ideale und nicht eine die konkrete Anstrengungen erfordert.
- e) Eine besondere Form des Identitätswechsels ist der Verlust der Identität als M_a , ohne eine neue Identität als M_b zu erlangen: $M_a \rightarrow M_0$. Dieser Fall, den Pool (1979: 10) für "clearly possible" hält, scheint aber weniger das Ziel von Identitätsplanung zu sein, als das oft - wegen falscher Politik - unerwartete Ergebnis etwa von Entwicklungsplanung. So sind gerade die im Zusammenhang mit der

27 Auch staatliche Behörden können als außenstehend betrachtet werden.

Bilingualisierung gehegten Hoffnungen oder vorgetragenen Versprechungen der ökonomischen Verbesserung und Integration von marginalisierten und diskriminierten ethnischen Gruppen selten eingetreten. Die nun - meist defizient - Bilingualisierten dienen dann nur als Lumpenproletariat und industrielle Reservearmee in der von einer ethnischen und ökonomisch hegemonialen Gruppe beherrschten Gesellschaft.

- f) Eine weitere besondere Form der Identitätsplanung muß sicher von den bisherigen unterschieden werden: die Induzierung zur Rückkehr zu einer ehemaligen Gruppe, als Gegenmaßnahme zu dem in a) geschilderten Fall: $M_a \rightarrow M_b \rightarrow M_a$. Je nachdem, welchen Grad von Mitgliedschaft (im psychologischen Sinne) die auf dem Wege der Assimilation Befindlichen erreicht haben, ist die notwendige Überzeugungsarbeit für die Legitimation der Rückkehr zu einer ehemaligen Identität geringer oder stärker anzusetzen.
- g) Identitätsplanung ist schließlich auch all dies, was unternommen wird, damit es nicht zu einem Identitätswechsel (der als mögliche Entwicklung gegenwärtig ist) kommt: $M_a \rightarrow M_a$. Das impliziert dann auch, daß es Identitätsplanung mit dem Ziel der Identitätsbewahrung geben kann und u.U. auch geben muß.

In all diesen Fällen ist entweder Sprachwechsel oder Sprachbewahrung involviert, so daß man sagen kann, daß die intendierte Identität nicht ohne Wechsel bzw. Bewahrung der Sprache erreicht werden kann. Gleichzeitig ist auch ersichtlich, daß Sprachplanung nicht das alleinige Mittel für Identitätsplanung sein kann.

Nur um keine Mißverständnisse aufkommen zu lassen, soll hinzugefügt werden, daß nicht *alle* Sprachplanung auch ethnisch relevante Identitätsplanung ist. Aber selbst die Reform einer Orthographie kann unter bestimmten historischen Umständen damit verbunden sein, wenn z.B. eine an einer fremden Sprache orientierte Orthographie abgeschafft wird. Eine Reihe von corpusplanerischen Aktivitäten ist mittelbar mit Identitätsplanung verbunden, wenn auch vielfach nicht mit direktem ethnisch/national relevantem Bezug, sondern z.B. mit Fragen der Modernisierung im Allgemeinen, wie die systematische Ausbauplanung eines für moderne Zwecke geeigneten Fachwortschatzes, die Erarbeitung einer Schrift für eine bisher schriftlose Sprache.

Wir hatten weiter oben bei den politisch/staatlichen Aspekten des Sprachkontaktes die beiden globalen Zielvorstellungen zur Sprachenfrage, Monolingualisierung vs. Bilingualisierung genannt. Wir wollen uns nun fragen, in welcher Weise dabei verfolgte Maßnahmen und geschaffene Situationen für die Identität der Betroffenen relevant werden.

Maßnahmen zur Monolingualisierung haben je nach Kontext unterschiedliche Auswirkungen auf die Identität. Eine exoglossische Wahl der offiziellen Sprache macht eine Einigung manchmal leichter, aber eine Identifizierung der Sprecher mit der Sprache vielleicht schwieriger als eine endoglossische Wahl. Exoglossische Wahlen sind wohl auch in den seltensten Fällen identitätsbegründet, sie sind vielmehr entweder Ersatzlösungen aus nicht lösbaren Konflikten zwischen endoglossischen Rivalitäten oder erfolgen aus wirtschaftlich begründeten Effizienzgründen.

Territoriale Veränderungen, z.B. Abspaltung, beinhalten außer der Veränderung der Staatsangehörigkeits-Identität die Vermeidung aller anderen möglichen Identitätsplanungen, denen sich die Gruppe sonst möglicherweise ausgesetzt sähe.

Direkter Identitätsplanung ist eine Gruppe durch alle Assimilationsmaßnahmen ausgesetzt. Dagegen ist die Umsiedlung zur Schaffung homogener Räume als zwar schwerwiegende, aber Identität nicht verändern wollende Option anzusehen. Hier stellt sich allerdings die weitere Frage, ob nicht auch die Umsiedlung als Herauslösung aus einer angestammten, und vielleicht noch wichtiger, kulturgeschaffenen landschaftlichen Umwelt nicht ebenfalls eine kulturelle Verunsicherung verursacht und damit vertraute Identität in Frage stellt.

Maßnahmen zur Bilingualisierung des Staates sind zuerst als Gegenteil der Monolingualisierung zu sehen und insofern davon ableitbare gegenteilige Identitätsveränderungen. Statt assimiliert zu werden den Status eines Sprechers einer offiziellen, nationalen etc. Sprache zu erhalten, ist identitätsfördernd, und umgekehrt kann die Aberkennung eines solchen Status identitätsbeschädigend wirken.

Gleichberechtigte Zweisprachigkeit innerhalb eines Staates verschafft dem Sprecher einer der Sprachen mehr Stolz gegenüber sich selbst, als wenn die eigene Sprache nur eine zweitrangige Rolle spielt. Das Territorialprinzip bedeutet für die im "falschen" Territorium ansässigen nichts anderes als Assimilierung, wenn sie nicht umsiedeln wollen, während allein das Persönlichkeitsprinzip umfassend Sprache und Identität vor Beschädigung schützt.

II. DIE OTOMÍES

1. Die Otomíes und die Situation des Valle del Mezquital. Ethnographische Hinweise

Es kann hier nicht unser Ziel sein, eine Ethnographie der Otomíes im Valle del Mezquital zu schreiben. Erstens würde das den Rahmen der Arbeit sprengen, zweitens fühlen wir uns dazu nicht im hinreichenden Maße kompetent. So wurden zwar bei den teilnehmenden Beobachtungen und durch Gespräche eine Menge ethnographischer Informationen gesammelt, es wäre jedoch falsch, daraus den Schluß ziehen zu wollen, es habe sich dadurch ein autonomes ethnologisches Beschreibungsziel ergeben. Die ethnographischen Studien waren auch immer auf das Hauptziel dieser Arbeit hin ausgerichtet, und nicht in sich Zweck der Beobachtung, d.h. sie wurden dadurch notwendigerweise partikulär. Andererseits konnten durchaus wichtige ethnographische Detailbeobachtungen gemacht werden, die in dem hier folgenden Orientierungsteil miteingebracht werden. Bei der Gegenüberstellung von ethnologischer und linguistischer Zielsetzung darf natürlich nicht vergessen werden, daß der sprachwissenschaftliche Aspekt einen wichtigen Teil der Ethnographie darstellt und insofern die gesamte Arbeit ein Beitrag hierzu ist.

An dieser Stelle sollen deshalb nur einige wichtige Punkte der Otomí-Kultur abrißartig genannt werden und zwar in einer Form, die keinen Anspruch auf eine besondere ethnologische Originalität erheben will, sondern die nur als Orientierungswissen für den Leser gedacht sein soll, das ihm einen Rahmen zum Verständnis und zur Einordnung der folgenden Studien bietet. Wir erlauben uns auch, im Anschluß an diesen Forschungsbericht einen Exkurs einzubauen, der zwar nicht linguistisch orientiert ist, sondern eine religionsethnologische Thematik aufweist, aber das Thema der Identität und Assimilierung ergänzend auf einem anderen, aber sehr intimen Feld betrachtet.

Generell sei zunächst auf einige wichtige ethnographische Arbeiten zu den Otomíes verwiesen¹.

Soustelle (1937) bietet die erste grundlegende Ethnographie, nicht nur der Otomíes, sondern auch anderer verwandter Ethnien. Er beschreibt die Sprache, gliedert mehrere Dialekte aus und erörtert die Geschichte, den Siedlungsraum und die Grammatiken der Kolonialzeit.

Basauri (1940: 247-344) gibt innerhalb eines Versuchs einer Gesamtdarstellung der indigenen Gruppen in Mexiko eine sehr instruktive Ethnographie für die Otomíes des Valle del Mezquital, insbesondere der Region um Ixmiquilpan und Acto-

1 Die Studien von Sejourné (1952), Granberg (1970), Fabila (1938) konnten leider nicht eingesehen werden. Von Granberg war uns nur ein früher populärer Aufsatz (1957) mit gleichem Titel zugänglich.

pan. Dabei geht er auf allgemein rassische Züge, Ökonomie, Ernährung, soziale Strukturen, Heiratsriten, Feste, Musik, Tänze und Religion ein und endet mit einem - sehr problematischen - Versuch einer psychologischen Beschreibung der "Mentalität" der Otomíes.

Carrasco (1950) gibt aufgrund der Auswertung der kolonialen Quellen eine Beschreibung der Otomí-Kultur, und der präkolumbianischen Geschichte im Kontakt mit den anderen im zentralen Hochland eingewanderten, vor allem náhuatl-sprechenden ethnischen Gruppen.

Nolasco (1963, 1966) legt in ihren Beschreibungen, die sich auf die Otomíes des Valle del Mezquital beziehen, einen großen Wert auf die soziale, politische und ökonomische Situation der Otomíes im zwanzigsten Jahrhundert. Arellano (1966) skizziert die Entwicklung im Valle del Mezquital im 19. Jahrhundert seit der Unabhängigkeit.

Manrique (1969) gibt in seinem Handbuchartikel einen straffen Überblick über die traditionelle Otomí-Kultur, indem er Themen wie Hausbau, landwirtschaftliche Anbaumethoden, Handwerk, Ernährungsgewohnheiten und Drogen, Krankheiten und ihre Behandlung usw. beschreibt.

Bernard (ed.) (1969) erstellte einen Sammelband, in dem neben ethnobotanischen, ethnomedizinischen und landwirtschaftlichen Aspekten auch solche des Kulturkontaktes in Einzelstudien behandelt werden, darunter Migration, neue Formen des Hausbaues und Sprachkontaktphänomene.

Benítez (1972), ein bekannter Publizist, berichtet über viele Aspekte der otomitischen Lebenswelt des Valle del Mezquital in reportageartigen Szenen.

In den folgenden Jahren nehmen dann Spezialstudien einen breiteren Raum ein. Tranfo (1974) behandelt die Rolle, Funktion und den Wandel in religiösen Vorstellungen und Praktiken in einem Dorf im Valle del Mezquital, gibt aber auch eine ansprechende allgemeine Beschreibung. Medina/Quesada (1975) analysieren das Kunsthandwerk und seinen ökonomischen Rahmen. Martínez Vázquez (1975) dokumentiert die noch bis in die siebziger Jahre hinein wirksame Struktur der Kazi-kenherrschaft. Boege/Calvo (1975) thematisieren das Verhältnis von politischer Struktur, der regierungsamtlichen Institutionen und der verschiedenen anderen Machtpositionen zueinander. Pará (1977) geht den ökonomischen Auswirkungen nach, die dadurch entstehen, daß landbesitzende Campesinos immer mehr gleichzeitig auch Gelegenheitsarbeiter in der Stadt sind. Und de la Pena (1981) untersucht vier Gemeinden im Valle del Mezquital daraufhin, welchen Einfluß kapitalistische Produktionsverhältnisse auf die ruralen, indianischen Gemeinden haben.

Die allgemein ethnographische Studie von Galinier (1979) und die religionsethnologische Studie von Dow (1974) behandeln die Region der Sierra de Puebla, die von der des Valle del Mezquital räumlich und kulturell getrennt ist.

In der Dissertation von Hamel (1988: 184-263) wird ebenfalls eine einerseits ältere Studien zusammenfassende, aber auch durch eigene Studien weitergeführte und die neue ökonomische und politische Situation berücksichtigende Ethnographie besonders auch des Landkreises Cardonal gegeben. So legt er mit Recht ein stärkeres Gewicht auf die veränderten Produktionsbedingungen in der Landwirtschaft, die zum Teil vom Ejido-System geprägt sind, dem Wandel des Systems der Hilfestellung auf Gegenseitigkeit zu einem System bezahlter Arbeit, dem Einsatz von Maschinen, Traktoren u.ä. Darüber hinaus wird die Rolle von Entwicklungsbehörden

wie das *Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital* (PIVM), seit neuestem erweitert zu PIVMHH (y de la Huasteca Hidalguense) und ihr Einfluß erörtert (vgl. hierzu Garduño (1973)). Warenaustausch, d.h. fortschreitende Auflösung der Subsistenzwirtschaft, Migration und auch die sich neu formierende und mit neuen Werten gestaltende politische Struktur in den Dörfern werden beschrieben. So erscheint diese Ethnographie den heute vorherrschenden realen Verhältnissen viel angemessener als viele der früheren Beschreibungen, die ihre Verdienste in der Dokumentation "autochthoner" Praktiken hatten, aber dabei den Stand der vorhandenen Akkulturation eskamotierten.²

Siedlungsraum und Anzahl der Otomíes

Die Otomíes siedeln heutzutage³ in großen Teilen des Staates Hidalgo, dem Valle del Mezquital und angrenzenden Gebieten des Staates Mexico und Querétaro. Isolierte Gruppen finden sich im Staat Guanajuato, auch in Michoacán und besonders in der Sierra de Puebla im Dreistaateneck Hidalgo, Puebla und Veracruz (vgl. Karte von Galinier 1979).

Laut Zensus von 1980 gibt es 306.190 Sprecher des Otomí. Damit sind die Otomíes die fünftstärkste Gruppe, mit einem Anteil von 5,94 Prozent der Gesamtindigenen Bevölkerung (5.181.038 = 9 % der Gesamtbevölkerung; gezählt werden hierbei nur die Sprecher über fünf Jahre), nach den Náhuatl-Sprechern (1.376.989 = 26,6 %), den Maya (665.377 = 12,84 %), den Zapoteken (422.937 = 8,16 %) und den Mixteken (323.137 = 6,24 %). 245.754 Sprecher wurden als zweisprachig klassifiziert, 46.979 als einsprachig, und 13.457 verbleiben ohne nähere Spezifizierung. Im Staat Hidalgo, in dem das Valle del Mezquital liegt, wurden 115.356 Otomí-Sprecher gezählt, davon sind 90.575 zweisprachig, 19.552 einsprachig und 5.229 ohne nähere Spezifizierung. Im Municipio Cardonal, in dem unsere Studie gemacht wurde, wurden 1980 gezählt: 13.924 Einwohner, davon waren 11.631 über fünf Jahre alt. Darunter sind 8.679 (= 74,6 %) Sprecher indigener Sprachen. 6.481 wurden als bilingual klassifiziert, 1.787 (= 20,6 %) als monolingual, 411 ohne diesbezügliche Angaben. Diese letzteren Angaben beziehen sich auf indigene Sprecher im Municipio. Da es wohl durch Migration einige Sprecher anderer indigener Sprachen geben dürfte, sind die Zahlen bezogen auf die Otomíes ganz geringfügig niedriger.

Gemäß Valdés/Menéndez (1989) waren im Municipio de Cardonal bei dem Zensus von 1970 nur 49 Prozent Otomí-Sprecher. Wir möchten das sich daraus eigentlich ergebende starke Anwachsen nicht kommentieren, da mehrere andere Faktoren der Erklärung nicht auszuschließen sind: Veränderung der Erfassungskriterien, genauere Zählung oder auch nur ein Druckfehler (die an mehreren Stellen des Buches zu verzeichnen sind).

Die Statistiken der Volkszählungen von 1910 bis 1980 ergeben folgendes Bild in absoluten Zahlen der Otomí-Sprecher (lt. Valdés/Menéndez 1989):

-
- 2 Diese verkürzte Perspektive vieler Ethnographen, indigene Gemeinschaften als geschlossene Strukturen zu betrachten, kritisiert auch Chamoux (1981: 7 f.).
 - 3 Zum Siedlungsgebiet vor der Conquista und generell zur Geschichte vgl. Tranfo (1974: 28-49), ebenfalls Soustelle (1937) und Carrasco (1950).

1919:	209.640	}	(Otomí-Sprecher)
1921:	212.211		
1930:	94.693	}	(Monolinguale Otomí-Sprecher)
1940:	87.404		
1950:	57.559		
1960:	57.721		
1970:	221.062, davon 37.701 Monolinguale		
1980:	306.190, davon 46.979 Monolinguale.		

Die unterschiedliche Kategorisierung ergibt sich durch unterschiedliche Erfassungskategorien während der verschiedenen Volkszählungen. Bei allen Daten sind erhebliche Vorbehalte angezeigt, da die Datenerhebungsmethoden kein zuverlässiges Ergebnis garantieren können.

Ethnonymie

Der Name Otomí ist selbst ein Náhuatl-Name und leitet sich nach Jiménez Moreno (1939) von den Náhuatl-Wörtern *tototl* (Vogel) und *mitl* (Pfeil) ab. Die Otomies wären damit von den Náhuatl-Sprechern als Vogeljäger gekennzeichnet worden.⁴ Diese Interpretation wird zusätzlich dadurch gestützt, daß die Tepehuas die Otomies mit *ts'oq'on* benennen, was ebenfalls die Bedeutungskomponenten 'Vogel' und 'jagen' beinhaltet (vgl. Galiner 1979: 5).

Die Otomies selbst nennen sich und ihre Sprache *hñahñu* (in der Schreibung nach Sinclair (1987); andere Schreibungen: *hñaihmuu* (Variante bei Sinclair), *n'yühũ* (Galinier 1979), wobei *hñā/n'yā* 'sprechen' bedeutet, und *huu/hú* 'Name').

Ökonomie

Das Valle del Mezquital, in dem unsere Untersuchungen lokalisiert sind, erstreckt sich nördlich von Mexiko-Stadt etwa zwischen den nördlichen Breitengraden 19,8 und 21,2 und den westlichen Längengraden 98,6 und 99,5.

Es herrscht trockenes Klima mit mangelndem Niederschlag, was zu einer halbwüstenspezifische Vegetation führt, bei der Kakteenpflanzen, Agaven und der Mezquitebaum vorherrschen.

Durch Bewässerungsprojekte entstand innerhalb der Region eine wichtige Unterteilung: Gebiete mit und Gebiete ohne künstliche Bewässerung, wodurch sich landwirtschaftlich ein zentraler Unterschied ableitet. Das Municipio de Cardonal, in dem unsere Untersuchungen stattfanden, gehört zur *zona de temporal*, d.h. ohne künstliche Bewässerung. Es stellt innerhalb des Valle del Mezquital sicherlich eines der klimatisch am ungünstigsten gelegenen Gebiete dar. Während in den Gebieten

4 In Verbindung kommen *tototl* und *mitl* im Códice Xolotl vor:

Totomihuacan, Ortsname, Códice Xolotl, Tafel 6;

Totomihuatzin, Personennamen, Códice Xolotl, Tafel 10.

Beide Male entsprechen diesen Eintragungen in lateinischer Schrift Glyphen, die mit Pfeilen durchbohrte Vögel darstellen.

mit künstlicher Bewässerung neben Mais verschiedene Gemüse, Alfalfa (Luzerne), Bohnen, Chile und sogar Weizen angebaut werden können, ist in den Trockenzonen nur Maisanbau möglich, der, wenn es nicht genug regnet, in regelmäßigen Abständen in Mißernten endet.

Im Municipio de Cardonal spielen, wie in vielen Teilen des Valle del Mezquital die verschiedenen Agavesorten eine zentrale Rolle. Der *Maguey* ist dabei besonders hervorzuheben. Er liefert den für die Ernährung wichtigen *Pulque*⁵. Aus den Fasern der Blätter werden die verschiedensten Dinge hergestellt (Ixtle, Seile, Stoffe, Säcke, Taschen usw.). Das Herz des Maguey kann als Nahrung dienen oder als Futtermittel. Abfälle der Fasergewinnung enthalten seifenartige Stoffe und dienen zum Waschen. Ebenfalls zur Fasergewinnung dient die kleinere Agavenart "lechugilla", die in der Ökonomie der Otomíes in El Decá eine gewichtige Rolle spielt. Die Blätter des Maguey dienten früher zum Hausbau (vgl. Illustrationen bei Manrique 1969: 699) und holzige und getrocknete Teile als Brennmaterial. Die Spitzen der Blätter dienten als Nadeln.

Ob die Ökonomie der Otomíes im Kreis Cardonal heute als Subsistenzwirtschaft bezeichnet werden kann, ist u.E. sehr fraglich. Dies ist sogar für das 19. Jahrhundert nicht ganz klar. Subsistenzwirtschaft bedeutet, daß die Produktion im Wesentlichen für den eigenen Gebrauch geschieht, d.h. daß das Produktionsziel und die produzierten Dinge sich am eigenen Verbrauch orientieren, wobei natürlich Überschüsse vermarktet und mit dem Erlös nicht selbst produzierbare Waren erstanden werden können. Die Subsistenzwirtschaft wird dann verlassen, wenn speziell für den Warenaustausch produziert wird, und aus dem Erlös ein wesentlicher Anteil der Lebenshaltung bestritten wird.⁶

Sowohl die klimatischen Verhältnisse wie die Größe des Anbauterrains sind für die Produktion der für den eigenen Verbrauch nötigen Mengen an Gütern zu ungünstig. In El Decá z.B. kann kaum eine Familie genug Nahrung produzieren, um davon das ganze Jahr leben zu können. Fast bei allen Teilen der Familienökonomie werden Waren von außerhalb zugekauft, seien es Materialien beim Hausbau, Futter fürs Vieh, die Aufstockung des nötigen Quantums an Mais und dessen zugekaufter Anteil zwischen 60 % und 100 % schwankt, dazu kommen andere Lebensmittel wie Zucker, Reis, Gemüse, Fleisch, Obst, Getränke, Kleidung, Materialien für die Schulerziehung usw.

Die meisten Familien haben deshalb zusätzliche, oft hauptsächliche Beschäftigungen, die darauf ausgerichtet sind, Waren zu produzieren, die verkauft werden, und mit deren Erlös dann der Lebensunterhalt bestritten wird. Zu diesen Produzen-

5 Zum Aspekt des Pulque vgl. u.a. die reportageartigen Beschreibungen Egon E. Kischs (1945: 514 ff.) und F. Benítez' (1972).

6 Bennholdt-Thomsen (1982) meint deshalb, daß die Bauern in Mexiko gleichzeitig subsistenz- und warenorientiert wirtschaften:

"Die Bauern in Mexiko sind heute alle Warenproduzenten, denn ohne Geld kann niemand mehr überleben, weder im Urwald noch in der Sierra. Sie sind Warenproduzenten, indem sie Pflanzen für den Verkauf anbauen, Handwerksartikel herstellen oder Lohnarbeit leisten."

"Die Bauern in Mexiko sind aber auch alle Subsistenzproduzenten, denn ohne Subsistenzarbeit kann heute auch niemand überleben. Sie sind dies entweder in der typisch bäuerlichen Form, indem sie Nahrungsmittel für den eigenen Konsum anbauen und einen großen Teil der Mittel des täglichen Gebrauchs (Haus, Kleidung, Geschirr, Handwerkszeug) selbst fertigen, oder sie rücken von dieser traditionellen Form ab und werden Subsistenzproduzenten der modernen Art" (Bennholdt-Thomsen 1982: 9).

ten-Tätigkeiten (*estropajos*, d.h. aus der Faser der "lechugilla" gefertigte Bündel, die als Waschlappen dienen, Seile, Säcke usw., anderes Handwerk, dem Verkauf von Pulque, von Früchten der Kakteen usw., der Kleintierzucht (von Ziegen, Schweinen, Hühnern, Truthühnern, in anderen Gebieten die Herstellung von Holzkohle) kommen Arbeitsverhältnisse als Lohnarbeiter in der Stadt, sowohl bei Männern wie Frauen. Auch nicht handwerkliche Beschäftigungen in der Region nehmen zu: eine wichtige Funktion übernimmt hier das staatliche Erziehungswesen, in dem eine gewisse Anzahl als Lehrer unterkommt. Gerade in El Decá ist der Anteil der Lehrer mit festem Gehalt (ca. 30 % der Haushaltsvorstände) ein wichtiger ökonomischer (und natürlich auch kultureller) Faktor.

In Cardonal selbst bietet eine von deutschen katholischen Entwicklungsorganisationen gegründete und geleitete metallverarbeitende Fabrik Ausbildung und Lohnarbeit.

Diese Situation hat sich im Laufe dieses Jahrhunderts mit Sicherheit verstärkt herausgebildet, doch schon für das 19. Jahrhundert sind nach Arellano Zavaleta (1966: 624) ökonomische Strukturen zu erkennen, die darauf hindeuten, daß schon damals keine reine Subsistenzwirtschaft mehr bestanden hat. Er berichtet sowohl von Berufen wie "pulquero", "leñero", "gamuzero", "tlachiquero" und "jornalero"⁷, d.h. spezialisierten Tätigkeiten, die nicht der Produktion der unmittelbar für den eigenen Lebensbedarf nötigen Güter dienen, als auch von Lohnarbeit in den Haciendas (z.B. in Pozuelos).

Im Kreis Cardonal befanden sich seit der Kolonialzeit einige Silberminen, die jedoch gegen Ende des 18. Jahrhunderts wegen Unrentabilität bei dem damaligen Stand der Gewinnungsmethoden geschlossen wurden. Die Otomies selbst waren aber als Arbeitskräfte im Bergbau wenig eingesetzt, da sie sich im allgemeinen weigerten, derartige Tätigkeiten zu verrichten. Die Arbeitskräfte waren Mestizen und Mulatten.⁸ Als man die Otomies zwingen wollte, im Bergbau zu arbeiten, gab es in Cardonal zu Beginn des 18. Jahrhunderts Rebellionen (vgl. Arellano Zavaleta 1966: 628). Obwohl also die Otomies selbst nicht durch Arbeitsverhältnisse in den Minen Kontakte mit okzidental Arbeitsformen und den dort beschäftigten Mestizen hatten, muß sich deren Präsenz am Ort doch in der Castellanisierung ausgewirkt haben, und könnte nach Hamel (1988: 194) die starke Rolle des Spanischen in El Sauz erklären.

Die Anbindung an und der Eintritt in die nationale Warenproduktion sowohl als Mitproduzent als auch als Konsument ist in den letzten Jahrzehnten immer mehr erleichtert worden, indem die Verkehrswege und Transportmöglichkeiten erheblich ausgebaut wurden. So führt seit 1978 eine asphaltierte Straße von Ixmiquilpan nach Cardonal, die die Wegezeit und -mühen radikal reduziert hat. Dadurch wurde auch ein gewisser Niedergang der Kreisstadt Cardonal bewirkt, weil nun das attraktivere Ixmiquilpan ohne große Mühe zu erreichen ist. Hinzu kommen verbesserte Schotterstraßen in die einzelnen Dörfer und vor allem eine zunehmende Anzahl von

7 Pulqueproduzent, Holzsammler und -verkäufer, Ziegenledergerber, Pulquesammler und Tagelöhner.

8 In der Kolonialzeit waren dies nicht nur ethnisch definierte Kategorien, sondern gesetzlich definierte soziale Kasten, denen unterschiedliche Rechte und Pflichten zukamen.

Kraftfahrzeugen, die inoffizielle Personen- und Warentransportdienste übernehmen. Besitzer dieser Kraftfahrzeuge sind oft Lehrer.

Einen entscheidenden Wandel kann man auch im Hausbau erkennen. Waren die Materialien früher noch solche, die man der umgebenden Natur entnehmen konnte (Steine, Agavenblätter, Pfähle des Mezquite-Baumes, Kakteenstämme), so zeigt sich heute ein klarer Trend weg von dieser Bauweise und zu aus Zementsteinen gebauten und mit Fenstern, Metalltüren, Beton- oder Welldächern, wenn möglich mit Zementfußboden und Innenverputz versehenen Häusern, die auch zwei und mehr Räume aufweisen. Sogar die Inneneinrichtung wird, wenn es die Einkünfte erlauben, okzidental Maßstäben anzunähern versucht.⁹

Interessant ist dabei, wie die Otomíes auf spanisch die traditionelle Bauweise nennen: in El Decá sprach man davon, daß dies nur 'provisional' sei. Auf Otomí würde man ein Haus, das mit Kakteenstämmen bzw. Agavenblättern konstruiert ist, als *fo'te* bezeichnen, ein Haus aus Stein *nguu* (aber auch allgemein Wohnstätte).¹⁰ Die Kategorisierung 'provisional' deutet auf die inzwischen eingetretene negative Bewertung der traditionellen Bauweise hin und zeigt, daß die Wunschvorstellungen an der städtischen Bauweise orientiert sind, die nun zur 'regulären' Form wird, die man sich nur noch nicht vollständig leisten kann. Dasselbe gilt für die noch häufiger vorfindbare Einfriedung der Grundstücke mit Kakteenstämmen; auch diese ist 'provisional' gegenüber einer eigentlich geplanten aus Stein, Mauer, Draht u.ä. Jedes Mal handelt es sich jedenfalls um von außen zu importierende Waren.¹¹

Migration

Die verstärkte Migration hat mehrere Einflüsse auf die Otomí-Gemeinden selbst. Einerseits gibt es Migranten, die in der Stadt bleiben und die dortige Lebensform für angenehmer halten, obwohl sie dort nur in den miserablen Wohngebieten, in Randzonen und wilden Siedlungen unterkommen. Ein anderer Teil aber sieht diese Migration immer nur als temporär an, kommt regelmäßig zurück und entschließt sich letztlich ganz zurückzukehren. Das in der Stadt verdiente Geld wird dabei schon von Anfang an in das Dorf transferiert und dient zum modernen Hausbau, zum Erwerb von Maschinen, Vieh und Einrichtungsgegenständen. Zurecht hat Hamel (1988: 218) darauf hingewiesen, daß die "feste Bindung" an das Dorf nicht nur auf ethnische Solidarität zurückgeführt werden kann, sondern daß auch Regeln der Dorforganisation bestimmen, daß man nur dann 'ciudadano' sein kann, wenn man den diesen zukommenden Pflichten nachkommt, d.h. seinen Beitrag zur Erhaltung und zum

9 Die von Padelford (1969) festgestellten Tendenzen in Yonthe Chico (Mpio. de Alfajayucan) lassen sich z.B. in El Decá, einer jungen Siedlung, in den achtziger Jahren verstärkt beobachten. Er weist auch schon darauf hin, daß die neue Bauweise vornehmlich durch Migrantenlöhne finanziert wird.

10 Vgl. auch folgende Zusammensetzungen: *ngut'ei* (Grashaus), *ngudóhai* (Adobehaus), *nguxu'ada* (agavenblattbedecktes Haus).

11 In einigen Gesprächen über Veränderungen am Haus unseres Informanten, in denen wir immer wieder die Kostenvorteile und auch ästhetisch-traditionelle Argumente des Gebrauchs von Bauteilen aus der natürlichen Umgebung, kombiniert mit importierten Teilen, herausstrichen, stießen wir auf totales Unverständnis. Im Gegenteil, man liebäugelte sogar mit dem Verlegen von Teppichböden, was in der staubigen Umgebung das Unvorteilhafteste ist, was man sich nur vorstellen kann.

Ausbau der Infrastruktur durch Teilnahme an der *faena*, der kollektiven Gemeindearbeit, leistet. Und in letzter Instanz bildet auch für den temporären Emigranten das Dorf ein verlässliches soziales Sicherheitsnetz. Aber die Einbindung in die Gemeindebeziehungen, auch der ökonomische Status, den man als Remigrant oft einnimmt, die "Kenntnis" des nationalen Systems und der Sprache, das Prestige, das man durch von dort mitgebrachte Güter, Kapital und Kenntnisse erwerben kann, aber auch nur, daß man im Gegensatz zur Stadt hier ein ganz normaler, geachteter, gleichwertiger Mensch ist, spielen sicherlich nicht zuletzt auch eine Rolle für die Rückkehr. Denn in der Stadt gehört man zu den Unterprivilegierten, denen, die wenig lesen und schreiben können, und zu denen, die - wie wir am Beispiel der *Muchachas* zeigen werden - eine erhebliche Diskriminierung erfahren.

Die Kleidung der Otomíes unterscheidet sich in der Art kaum noch von der der Bewohner in Ixmiquilpan, dem regionalen Zentrum. Nur noch selten sieht man eine ältere Frau in ihrer typisch bestickten Bluse und dem Wickelrock. Bei den Männern ist uns nie eine irgendwie traditionell erscheinende Tracht vorgekommen. Und doch kann man die Otomíes, vor allem die bäuerlichen, in der Stadt recht gut erkennen. Da ist einmal das noch häufig anzutreffende Schuhwerk, die *Huaraches*, da ist ihre gebeücktere Haltung, da sind andere Schrittlängen, und da ist vor allem der ärmliche Zustand der an sich gleichartigen europäischen Kleidung. Das Leben in den Dörfern, der Staub und auch die Transportmittel, machen es schier unmöglich, sauber in der Stadt zu erscheinen. Die finanzielle Notlage erlaubt es nur, gebrauchte Kleidung zu erwerben und wenn diese Schäden davonträgt, was in einer kakteengeprägten Umgebung sehr natürlich ist, dann besteht oft nicht die Möglichkeit und Fertigkeit, sie stilgemäß zu reparieren.

Nahrung, Küche und Eßgewohnheiten

Ein Punkt, der mehr Aufmerksamkeit als bisher verdienen sollte, ist die Zubereitung und der Verzehr der Nahrung; Foster (1980: 86) schreibt generell zu diesem Aspekt:

"En toda sociedad está bien marcada el papel de los alimentos para conservar la solidaridad del grupo y afirmar y reafirmar lazos afectivos. El ofrecimiento de comida equivale al ofrecimiento de amor, amistad, afecto; la aceptación de un alimento equivale a tener sentimientos recíprocos."

Sicher ist einerseits die mexikanische Küche stark von der indianischen beeinflusst, und andererseits sind viele Bestandteile der indianische Nahrung nicht amerikanisch, sondern aus oder über Europa dorthin gekommen. Das Hühnerei, das Huhn, die Ziege, Reis und Einiges mehr sind von Europa gebrachte Elemente, auch wenn sie heute von den Otomíes selbst produziert werden. Aber trotz der von der Grundkonzeption her gemeinsamen indianischen und mexikanischen Küche scheint es eine tiefe Kluft im Bewußtsein zu geben. Vielleicht spielen hier auch hygienische Sorgen eine Rolle. Jedenfalls scheint es gar nicht selbstverständlich zu sein, daß einer aus der Stadt eine Einladung zum Essen annehmen wird. Sowohl mestizische Bekannte, als auch die *Otomíes selbst* wunderten sich, daß wir bei unseren Aufenthalten bei unseren Informanten aßen. Es muß also eine Erwartung bei den Otomíes selbst ge-

ben, die sich vielleicht aus Erfahrung gebildet hat, daß solche Einladungen ausgeschlagen werden. Es scheint, daß die Otomíes ihre Art der Zubereitung von Nahrung, vielleicht auch ihre Art des Verzehr, die Manrique (1969: 695) so exakt beschreiben zu müssen glaubt,

"Each person is served on a plate a portion of beans which he takes up with pieces of tortilla and puts into his mouth."

als von anderen negativ bewertet empfinden. Es wird mit Händen gegessen, und die europäische Etikette, Tischsitten und Besteck, außer Löffeln, sucht man vergebens.

Sei es nun die Kost selbst oder die Art des Verzehr, die Otomíes fürchten ein negatives Urteil der Nicht-Otomíes, v.a. denjenigen, die aus der Stadt stammen, über eine ihrer zentralen alltäglichen Praktiken, dem Essen. Im Grunde hat schon Elias (1969) die psychosoziale Bedeutung dieses Phänomens beschrieben. In Europa gab es einen sich auch an solchen Praktiken manifestierenden, "Zivilisationsprozeß", der u.a. darauf beruhte, daß bestimmte Praktiken als ekelhaft kategorisiert wurden. Aus dieser Empfindung des Ekels vor natürlichen körperlichen Prozessen und Handhabungen haben sich wichtige soziale Konsequenzen abgeleitet, z.B. die Verachtung derer, die nicht diese Peinlichkeitsschwellen internalisiert haben, und die Vermeidung der Teilnahme an zentralen Geselligkeiten wie dem gemeinsamen Essen wegen der Diskrepanz der Teilnehmer in solchen Praktiken.

Sind Gäste im Hause eines Otomí, dann wird ihnen oft exklusiv die Mahlzeit gereicht. Allenfalls der Hausherr nimmt am Mahl teil. Frau und Kinder sind mit der Zubereitung und dem Auftragen beschäftigt. Dabei ist die Bedeutung der Einladung zum Essen nicht so sehr die sich damit verbindende Geselligkeit, sondern die Nahrung an sich steht offenbar im Zentrum der Einladung. Bei allen derartigen Situationen, die wir miterleben konnten, waren innerhalb der Otomíes immer nur Männer eingeladen, und es besteht offenbar die Sitte, daß diese ihren Teller nicht leeressen und den Rest sich einpacken lassen, um ihn der zu Hause gebliebenen Ehefrau mitzubringen.

Familie

Die Familie organisiert sich hauptsächlich nach der Kernfamilie der Eltern mit den unverheirateten Kindern. Die von Manrique (1969) noch erwähnte frühe Heirat ab 13 Jahren scheint sich mehr und mehr auf das Alter von 18 zu verschieben.¹² Die Verbindungen der Brüder und Schwestern bleibt aber auch nach deren Heirat recht eng. Z.T. werden die Wohnungen nahe beieinander gebaut, auch nahe zu den Eltern. Der Wohnsitz wird patrilokal gewählt. Obwohl es hier auch Ausnahmen gibt. Der Faktor Migration verändert diese Struktur in zunehmendem Maße.

12 Hierzu Basauri (1940: 307):

"De hecho las relaciones sexuales se inician cuando ambos (sexos) han llegado a la edad púber, y estas uniones se efectúan fuera del matrimonio, generalmente por violación. Muchas veces el joven que ha violado a una muchacha se casa con ella algunos años después. (...) la virginidad no tiene un gran valor (...)".

Ein wichtiger Faktor in der Familienorganisation ist das System des *Compadrazgo* (Patenschaft). Für die Taufe eines Kindes sucht man ein verheiratetes Paar aus dem Kreis der Freunde oder Verwandten, die sich als Paten zur Verfügung stellen. Dadurch wird allerdings nicht nur eine Beziehung zwischen Patenkind und Pate hergestellt, das nach Manrique (1969: 714) dem der Eltern-Kind-Beziehung gleichwertig sein soll, das sich aber im Normalfall auf Geschenke bei bestimmten Anlässen reduziert, sondern dadurch wird auch die Beziehung des *Compadrazgo* zwischen dem Vater und dem Paten konstituiert, die eine wichtige, auch gegenseitige Hilfe einschließende, quasi-familiäre Verbindung darstellt.¹³

Aus der allgemein hohen Kinderzahl (im Durchschnitt um 5 Kinder)¹⁴ ist zu schließen, daß es keine besonderen Maßnahmen der Familienplanung gibt. Die lange Stillzeit wirkt als natürlicher Verhütungsfaktor, und ansonsten gelten Kinder, wie in ganz Mexiko, als eine Freude und noch nicht als Last. In den letzten Jahren ist mit einem zunehmenden Einfluß der Gesundheitsdienste, die bis in die indigenen Dörfer wirken, und über Propagandakampagnen allerdings die künstliche Empfängnisverhütung auch bei den Otomíes eingekehrt. So haben sich Otomí-Frauen freiwillig zur Einnahme der Pille entschlossen, sind über die Spirale informiert, und wir kennen Fälle, in denen sie sich zur Sterilisation entschlossen haben, die kostenlos (wie die anderen Maßnahmen auch) in Ixmiquilpan durchgeführt wird. Dabei erscheint als Begründung für diesen Schritt, daß die erreichte Kinderzahl genüge und daß es schwierig wäre, noch mehr Kinder großzuziehen und diesen eine - für die Otomíes kostspielige - Schulbildung zu finanzieren. Der Einfluß der Schule als Kostenfaktor spielt also auch jetzt schon bis in die Familienplanung hinein; ein überaus moderner Gedankengang.

Zwar scheinen die Beziehungen zwischen Mann und Frau und zwischen den Eltern und Kindern auf den ersten Blick rein ökonomisch und symbiotisch.¹⁵ Aber dies täuscht. Die affektiven Gefühle werden nur nicht in der ohnehin geringen Öffentlichkeit gezeigt, werden überhaupt wenig äußerlich, kommen aber in entscheidenden Momenten doch zum Vorschein, in denen dann selbstverständlich auch Gesten der Zärtlichkeit und Fürsorge erkennbar sind.

Verblüffend ist immer wieder die reibungslos erscheinende Integration der Kinder und Heranwachsenden in die Ökonomie der Familie. Die Respekt- und Autoritätsstruktur innerhalb der Familie scheint ohne erkennbare Sanktionsmechanismen auf wundersame Weise zu funktionieren.¹⁶ Dazu gehört auch, daß man Kinder kaum weinen und schreien hört, daß Aufforderungen der Eltern widerspruchslos Folge geleistet wird. Dazu trägt sicher bei, daß es auch für Kinder keine Trennung von

13 Zum *Compadrazgo* vgl. ausführlicher Tranfo (1974: 133-146) und bei Náhuatl-Gruppen Chamoux (1981: 124-147).

14 In vielen Bevölkerungsberechnungen werden häufig die Familienvorstände mit 5 multipliziert, um die Gesamtbevölkerung eines Dorfes zu schätzen. Auskünfte nach der Einwohnerzahl werden meist mit der Anzahl der Familienvorstände beantwortet.

15 Vgl. noch die Ausführungen von Basauri (1940: 311): "La actividad sexual del Otomí es completamente animal, no existe la supervaloración del objeto amado (...)" "La mujer es la hembra del macho únicamente, una esclava agobiada por la tiranía del hombre. La mujer sirve para satisfacer los apetitos bestiales del hombre."

16 Auch hier berichtet Basauri (1940: 310) noch von körperlicher Züchtigung der Frau und der Kinder.

Spiel und Arbeit gibt, sondern daß dies nur Aspekte einer selben Aktivität sind, oft geradezu Arbeiten eher Abwechslung bedeuten.

Dabei scheint uns auch bei vielen Eltern, die wir in El Decá kennengelernt haben, eine beträchtliche Sorge und Fürsorge für die Zukunft der Kinder zu herrschen.¹⁷ Die Rolle der Schulbildung steht dabei klar im Vordergrund, und es werden beträchtliche Anstrengungen unternommen, daß die Kinder soviel Klassenstufen wie möglich absolvieren und sogar die Sekundarschule besuchen und wenn möglich die Oberstufe (Preparatoria). All dies impliziert eminente Kosten für die Familie und impliziert aber auch einen Wandel in der Einstellung zum Leben: Zukunft wird geplant, als planbar angesehen und Anstrengungen heute werden als Investitionen in die Zukunft gesehen. Natürlich ist das nicht zu generalisieren, und immer noch wird der Mithilfe im Haus oft der Vorrang gegenüber dem Schulbesuch eingeräumt, aber der Trend geht eindeutig in Richtung Akzeptanz und Unterstützung der schulischen Erziehung. So kann es dann dazu kommen, daß bei einem Streik der Lehrer die Elternschaft nicht gegen die Ziele der Lehrer vorgeht, aber den Schulausfall doch vehement beklagt.

Zukunftsplanung

An den Zukunftsvisionen generell für das Dorf kann ebenfalls der Modernisierungsschub in der Mentalität abgelesen werden. In einem Interview im Herbst 1985 mit dem *Juez Auxiliar* von El Decá waren drei Maßnahmen als am vordringlichsten für die nächsten Jahre genannt worden: die Ansiedelung einer Sekundarschule in El Decá (im Augenblick müssen die Sekundarschüler noch in die in Cardonal gelegene Schule fahren)¹⁸, das gerade in Planung befindliche Projekt zur Bohrung eines Brunnens und später die Verlegung eines Kanalisationssystems.

So zeigen die privaten Wünsche für die Zukunft der Kinder einen deutlichen Reflex auch auf der Ebene der Gemeindepolitik, in der ein Trend der Mehrheit der Bewohner oder zumindest derjenigen, die sich das Sagen errungen haben, zu Assimilation und Modernisierung auszumachen ist. Dabei ist auch eine darin enthaltene selbstreproduzierende Dynamik zu erkennen. Die Einführung des einen Elementes der okzidentalen Lebensweise genügt auf Dauer nicht. Die Einführung des einen Elementes gebiert die Notwendigkeit und den aus Prestige Gründen erklärlichen Wunsch nach weiteren Veränderungen. So ist z.B. auch durch die zunehmende Verwendung von Produkten aus der nationalen Ökonomie und deren Verpackung jetzt schon ersichtlich, daß die herkömmliche Abfallbeseitigung, die noch auf der Verrottbarkeit der Stoffe beruht, nicht mehr lange angewandt werden kann, will das Dorf sich nicht durch Verbrennung oder Vergrabung von solchen Stoffen selbst vergiften.

Die Zunahme der Bevölkerung in El Decá (ca. 900) macht es natürlich auch immer problematischer, seine Notdurft irgendwo in der Umgebung zu verrichten,

17 Auch hier berichtet Basauri (1940: 311) anderes: "El amor a los hijos se halle poco desarrollado (...) no existe propiamente la familia".

18 Neue Klassenräume für die Vorschule waren gerade fertiggestellt.

weswegen das Projekt eines Kanalisationssystems nicht nur hohle Nachahmung einer okzidental Infrastruktur ist.

Politische Organisation

Das Auffälligste an der politischen Organisation der Otomigemeinden heute ist das unumstrittene Rotationsprinzip. Es geht auf das Cargo-Prinzip zurück, das die kolonialen Spanier schon im 16. Jahrhundert einführten. Darin blieben Teile der internen Organisation der "Indianerrepubliken" diesen überlassen und Elemente früherer Organisation¹⁹ blieben erhalten und verschmolzen mit den neuen.²⁰

Basauri (1940: 312) beschreibt für seine Zeit noch die Existenz von traditionellen Führungsstrukturen:

"Las autoridades indígenas actuales conservan la tradición de sus antepasados y consisten en un cacique, que es el individuo más viejo y más virtuoso del pueblo, y sus ayundantes, que son los que más se le aproximan en edad. Al morir le sucede, sin más requisito, también el más anciano. Se hacen asambleas semanarias para acordar todo lo relativo al mejoramiento comunal. (...) (El cacique) ministra consejos, alienta y estimula, y nada se hace en la comunidad sin su intervención."

Das Kazikensystem ist mit wenigen Ausnahmen heute verschwunden. Tranfo (1974) unterscheidet für heute zwei getrennte politische Systeme in den katholischen Gemeinden. Das zivile und das religiöse System. Beim religiösen System wirkt das Cargo-Prinzip noch weiter. Dabei übernimmt ein angesehener und wohlhabender 'ciudadano' das Amt des 'mayordomo', das dazu verpflichtet, das kirchliche Fest zu organisieren und zu finanzieren. Mit der Übernahme eines solchen Amtes erlangt man Prestige im Dorf. Dieses System wurde oft als ein ökonomisch begründeter, aber religiös und sozial sich äußernder Mechanismus der Indianergemeinden bezeichnet, der dazu dient, ökonomische Differenzen nicht dauerhaft werden zu lassen, da derjenige, der durch Ernteglück einen Vorsprung vor den anderen erreicht, diesen durch die enormen Kosten seines Amtes wieder an die Mitbürger verteilt und daß auf diese Weise eine dauerhaft gleichgewichtige Struktur entsteht, bei der sich auf Dauer keiner durch ökonomische Vorsprünge einen höheren Rang erwerben kann.

Schon Tranfo (1974: 162) vermerkt, daß sich dieses Prinzip abgeschwächt hat. In vielen Gemeinden werden die Kosten von Festen gemeinsam oder von mehreren Mayordomos getragen. In den protestantischen Gemeinden ist dieses System gänzlich verschwunden.

Die wirklichen Führungsstrukturen in den Otomí-Gemeinden sind heute wie in anderen Gemeinden in Mexiko ziviler Art, und zwar bestimmt von einer nationalen Regelung. Dem Landkreis (Municipio) steht ein "Presidente municipal"²¹ vor. Die eigentliche, sozial relevante Führungsstruktur spielt sich innerhalb der *ländlichen*

19 Vgl. hierzu Aguirre Beltrán (1953: 19 ff.).

20 Vgl. Cámara Barbachano (1978) und Aguirre Beltrán (1953: 30 ff.).

21 Zur Struktur der Municipios in Mexiko vgl. Jiménez-Ottalengo/Moreno Collado (1978) und darin besonders Cámara Barbachano (1978).

Municipios in den Gemeinden und Dörfern ab. Hier ist das höchste Amt das des "Juez Auxiliar", des Hilfsrichters, dessen Amt jährlich wechselt und der von allen "ciudadanos" gewählt wird. Das Amt wird ehrenhalber versehen und als Dienst an der Gemeinde angesehen. Durch den Zeitaufwand für dieses Amt kann man in seinen anderen ökonomischen Aktivitäten nicht voll präsent sein, und so impliziert die Übernahme auch ein ökonomisches Opfer, das aber durch das Prestige, das man dadurch erringen kann, auf sozialer Ebene kompensiert wird. Inzwischen nennt sich der Dorfvorsteher *Delegado municipal*.

Das prähispanische *Calpulli*, das nach Aguirre Beltrán (1953: 21 ff.) als im wesentlichen durch Blutsbande definiert war, konnte in der Kolonialzeit innerhalb der "Republicas de indios" mit Veränderungen weiterbestehen. Und wenn man vergleicht, was Cámara Barbachano über die politische Organisation der Dörfer in der Kolonialzeit sagt,

"Los cabildos y ayuntamientos indígenas (...) incluían alcaldes y regidores actuando como jueces y administradores o encargados, respectivamente, de los escasos y endeblés ramos de la hacienda municipal; y no recibían paga por ser consideradas sus funciones como servicios a la comunidad. Estos oficios cambiaban cada año, generalmente, y eran, casi siempre, escogidos dentro del grupo de 'principales' nativos,"

dann sieht man die Parallelität zur heutigen Struktur in den Dörfern.

Die Rolle des *Juez Auxiliar* ist mit der Richterfunktion nicht vollständig erfasst. Er hat zwar auch die Funktion der Schlichtung von kleineren Streitigkeiten (nicht etwa der Verurteilung; größere Fälle gehen vor das Kreisgericht, auch solche, die sich nicht schlichten ließen), aber er hat gleichzeitig auch die Funktion eines Bürgermeisters, der die Gemeinde nach Außen vertritt und Anträge für Infrastrukturmaßnahmen vorbringt und der im Innern die gemeinschaftlichen Aktivitäten zu organisieren hat, z.B. bei Festen, besonders aber die kollektiven Arbeitsleistungen der *faenas*, die eine Art Ersatz für Steuer darstellt, und bei der gemeinsam beschlossene Verbesserungen der Infrastruktur des Dorfes durch gemeinsame Arbeit realisiert werden. Man versucht dabei, für solche Projekte materielle Unterstützung von staatlichen Behörden zu bekommen und bringt als Dorf seine Arbeitsleistung ein.²²

Neben dem *Juez Auxiliar* besteht z.B. in El Decá ein 'Representante', der die Funktion der Beratung des Dorfes und der anderen Amtsträger hat, aber der keine fest definierten exekutiven Aufgaben zu erfüllen hat.

Neben dem *Juez Auxiliar* gibt es je nachdem mehrere Stellvertreter und Helfer (*Comisionados*, *Regidores*, *Topiles* (Boten und 'Polizisten')). Ist das Dorf mit einem Ejido verbunden, dann gibt es quasi parallel zur zivilen Verwaltung noch eine wirtschaftliche (Kommissar)²³ zur Verwaltung des Gemeindelandes und der Kooperativen, die innerhalb des Ejido existieren, z.B. für den Transport der Waren, für die gemeinsame Maismühle, für einen kooperativ geführten Laden zum Einkauf²⁴ u.ä.

22 Chamoux betrachtet in dem von ihr analysierten Nahua-Dorf diese Kooperation von Staat und Gemeinde als eine Form der Stützung indianischer Traditionen von Seiten des Staates, in der sich aber gleichzeitig auch die Staatsmacht selbst entwickeln kann (Chamoux 1981: 372).

23 Vgl. Tranfo (1974: 152 ff.).

24 Ein solcher bestand auch einige Zeit in El Decá, das kein Ejido ist; er wurde aber wegen Unregelmäßigkeiten in der Kasse wieder geschlossen.

Unterstützt werden die zivilen Bürgermeister/Richter sehr oft von gewählten Komitees, die quasi ständige Ausschüsse zur Beratung von Verbesserungen sind. So gibt es z.B. Komitees für Erziehung und Schulbau, Wasserversorgung, Krankenstation, Elektrizität, Bauland und spezielle Festkomitees (vgl. Sierra 1986: 62 für die Gemeinde El Sauz).

Eine wichtige demokratische Komponente in der politischen Organisation der Dörfer ist nicht nur die Wahl der Vertreter, sondern daß auch für alle wichtigen Fragen Versammlungen²⁵ einberufen werden, in denen die anstehenden Probleme diskutiert werden. Diese ständige Mitwirkungsmöglichkeit und Informiertheit aller Bürger ist natürlich ein nicht zu unterschätzender sozialer Mechanismus, der die lokale Identifizierung und damit auch die Solidarität (bei allen möglichen und üblichen Divergenzen und Konflikten, die es selbstverständlich auch in Otomí-Dörfern gibt) innerhalb des Dorfes entscheidend erhöht. Nicht nur als Gewählter, auch als normaler Mitbürger ist man jemand, der bei der Entscheidung über das Dorf mitreden kann, dessen Wort prinzipiell etwas wert ist.

2. Exkurs: Ein soziologischer Aspekt der Identität bei den Otomíes. Identität zwischen Tradition und Moderne am Beispiel von Religion und Assimilation²⁶

Religion, Identität und Kulturkontakt

Identitäten sind nicht universal. Jede Kultur, jede Epoche, jede Gesellschaftsordnung, ja auch jede Subkultur generiert unterschiedliche Identitäten als erreichbare Möglichkeiten (Weigert/Teitge/Teitge 1986: 56). Im historischen Prozeß war z.B. die Fähigkeit, schreiben zu können, einmal eine hochgeachtete Spezialfähigkeit. Sie ist es heute in den sog. entwickelten Gesellschaften nicht mehr, denn sie wurde zur normalen, erwartbaren Fähigkeit eines jeden Menschen. In den sogenannten unterentwickelten Gesellschaften ist sie z.T. immer noch eine besondere Fähigkeit, die ein hohes Prestige genießt, aus dem man dann sozialen Sinn für Selbst- und Fremdidentitäten ableiten kann.

In interethnisch-interkulturellen Situationen, zu denen auch die Situation der Otomíes in Mexiko gerechnet werden muß, ist - projiziert auf die Identitätsebene - etwas gegeben, das man als Bi-Identitätssituation bezeichnen kann.

Die Otomí-Kultur und soziale Ordnung einerseits und die mexikanische Kultur und soziale Ordnung andererseits bieten je eigene, z.T. unterschiedliche und z.T. widersprüchliche Identitätskonzepte und Identitätsformen an.

Die ökonomische, soziale und politische Verflechtung, hier als Dominanz der mexikanischen Kultur über die otomitische, macht es notwendig, zumindest für einen gewissen Teil der Otomíes, sich in zwei Kulturen zu bewegen, wobei kein

25 Den Ablauf von Versammlungen analysiert ausführlich Hamel (1988).

26 Dieses Kapitel ist eine veränderte, auf die Identitätsproblematik zugeschnittene Fassung eines früheren Aufsatzes (Zimmermann 1984a).

Zweifel daran besteht, daß der Effekt des Kontaktes der beiden Kulturen der Tendenz nach so aussieht, daß immer mehr Elemente der Otomí-Kultur Elementen der mexikanischen Kultur weichen. Projiziert auf die Identitätsebene stellt sich das so dar, daß die Otomíes zunehmend, aber nicht völlig und in einem komplexen, widersprüchlichen Prozeß Identitätsangebote, die sich aus der Struktur der mexikanischen Gesellschaft erzeugen, annehmen und ihre Lebenshaltung und Lebensplanung auf die Erreichung und Erfüllung solcher Identitäten hin ausrichten. Wir sagen keineswegs, daß dies ein harmonischer und freudiger Vorgang ist, im Gegenteil. Aber dies steht hier jetzt vorerst nicht zur Debatte.

Wir werden im folgenden drei Gespräche analysieren. Es handelt sich bei diesen Gesprächen um einen Versuch eines protestantischen Otomí-Laienpredigers (*Pastor*) in seinem Dorf im Valle del Mezquital (Mexiko) je einen anderen Dorfbewohner dazu zu bewegen, dem evangelischen Glauben beizutreten. Wir nennen diese Art von Text *Konversationsgespräch*. Wir ziehen diesen Terminus dem des Missionierungsgesprächs vor, da es sich ja nicht um die Verkündigung des christlichen Glaubens unter sog. Nichtgläubigen geht, sondern um die Konversion von einer christlichen Kirche zu einer anderen.

Es handelt sich bei dem hier analysierten Fall um einen spezifischen Bereich von Kulturkontakt, dem der Religion. Auch hier sind drei kulturelle Bereiche vertreten: Die traditionelle Religion der Otomíes, die allerdings schon mit katholischen Elementen durchsetzt ist und synkretische Formen angenommen hat. Darauf legt sich durch die Konversion zum evangelischen Glauben eine neue Schicht. Sowohl die katholische wie die evangelische Religion kamen von außen und wurden durch verschiedene Missionierungsformen mehr oder weniger manipulatorisch auferlegt. Der Versuch der Missionierung stellt nicht nur einen neutralen Kulturkontakt dar, sondern ist ein Phänomen, das in Zusammenhang mit politischen Phänomenen wie Kolonialismus, Unterwerfung, Imperialismus und ethnischen Phänomenen wie Assimilation u.ä. gestellt werden muß. Dieser Zusammenhang ist gerade, was die Kolonisierung und Unterwerfung Lateinamerikas angeht, besonders deutlich nachzuzeichnen. Die Motivation und der konkrete Ablauf der Unterwerfung Lateinamerikas (und damit Mexikos) ist immer begleitet gewesen von der geistigen Unterwerfung durch religiöse Assimilation.²⁷ Die Kirche und die Mönchsorden hatten bei der politisch-ökonomischen Unterwerfung in der Kolonialzeit eine zentrale Rolle auf religiösem, darüber vermittelt aber auch auf anderen Gebieten gespielt²⁸, wenn auch mit schwankenden und widersprüchlichen Positionen, die auch solche humanistischen und die Indianer vor Schaden schützen wollenden Positionen wie die eines Bartolomé de las Casas mit einschließt.

Die intolerante Verpflichtung, anderen ihren Glauben auszureden und die Glaubensvorstellungen anderer als teuflisch zu brandmarken, ist besonders beim christlichen Glauben festzustellen. Sie ergibt sich aus dem Missionierungsgebot Christi (Matthäus 28, 18-20 und Apostelgeschichte 1,8). Missionierung, wie sie konkret sprachlich durchgeführt wird, ist bis jetzt kaum untersucht, natürlich weil aus der Vergangenheit keine direkten Zeugnisse dieser Sprechereignisse vorliegen. In bezug

27 Vgl. Todorov (1982: 18 f.), der neben der materiellen die starke und ernsthafte missionarische Motivation Columbus' für seine Entdeckungsfahrten hervorhebt.

28 Vgl. z.B. Konetzke (1964), Heath (1972) und Ricard (1933).

auf Mexiko sind uns allerdings die "Wechselreden indianischer Vornehmer und spanischer Glaubensapostel" aus dem Jahre 1524 in einer Nachzeichnung durch Sahagún teilweise überliefert (*Sterbende Götter* (1949)). Die Anmaßung, die in dem Missionierungsanliegen und seinem Vortrag zu Tage treten, war schon für die indianischen Zuhörer von damals unerträglich:

"Ihr sagtet (zu uns), daß wir nicht kennen den Herrn des Mit und Bei, den Herrn des Himmels (und) der Erden. Ihr sagtet, daß nicht wahre Götter unsere Götter (sind). Es ist ein neues (unerhörtes) Wort, was ihr sprachet, und darüber sind wir bestürzt, daran nehmen wir Ärgernis (Anstoß)." (*Sterbende Götter* 1949: 102).

Auch heute noch scheint ein Recht auf Missionierung innerhalb der Kirchen unbestritten zu sein, d.h. Missionare gelten als wohlthätige Menschen und hegen kaum Selbstzweifel an ihrem Tun, auch wenn die Zielgruppe schon längst katholisch missioniert ist, und es eigentlich nicht mehr um Missionierung, sondern Konversion geht. Als Antwort auf die Vorwürfe, die in den letzten Jahren der evangelikalen Missionierung gemacht wurden²⁹, betont Holzhausen (1980: 91) dieses Recht:

"Wir halten jedenfalls fest an der Überzeugung, daß auch Indianer das Recht haben, religiöse Alternativen kennenzulernen."

Aus diesem Recht der Religionsfreiheit der Indianer wird das Recht, ja subjektiv vielleicht sogar die Pflicht zur Mission abgeleitet: Wenn X das Recht hat, aus einer Reihe von Alternativen zu wählen, dann ist es die moralische Pflicht eines anderen, der über eine der Alternativen verfügt, diese dem X "bekanntzumachen". Diese scheindemokratische Argumentation findet sich in allen Formen des modernen Kolonialismus, auf dem Gebiet der Sprache, der Wirtschaftsformen, der Weltanschauungen, der Erziehung etc.. Und diese Art der Argumentation gibt dem Missionar sogar noch ein gutes Gewissen, da er etwas besonders Gutes tut. In Wirklichkeit geht es hier nicht um das demokratische Recht der Religionsfreiheit. Stattdessen muß gefragt werden, welche Antriebskräfte vorliegen, daß jemand auf die Idee kommt, daß seine religiöse Überzeugung und seine religiösen Praktiken besser sind als andere und er darüberhinaus den Auftrag verspürt, diese allen anderen "bekanntzumachen" (und notwendigerweise dabei zu dem Mittel greifen muß, die andere Religionen argumentativ als falsch, teuflisch, schlechter etc. darzustellen). Auf dem speziellen Feld der Religion geht es sowohl bei der Missionierung, als auch bei der Konversionsaufforderung nur um eine spezielle Form eines umfassenden Phänomens: um den Drang, andere von ihrer Lebensweise abzubringen und die eigene aufzudrängen (meist aufzuzwingen). Dabei scheint uns die Religion als Feld dieses Drangs noch die theoretisch problematischste Form der Assimilation zu sein: an einer Glaubensüberzeugung ist nämlich nichts argumentativ verhandelbar; das Wesen von Glauben an sich entzieht sich irgendwelchen Abwägungen von Wahrheit, Nützlichkeit, Schönheit. Trotzdem werden solche Qualifizierungen bei der Missionierung und den Konversionsaufforderungen vorgenommen.

29 In Mexico: ALAI (1978), Comisión del Colegio de Etnólogos ... (1981), Lagarde/Cazés (1980), Fábregas (1980), Nolasco (1980), El Instituto Lingüístico de Verano (1981). In Deutschland: Arbeitskreis ILV (1979); vgl. auch Aubague (1984), der vor allem eine andere Sicht der Motivationen der Indígenas bei der Konversion vorschlägt. Eine Verteidigung des ILV trägt Aguirre Beltrán (1981) vor. Vgl. auch generell: Wonderly/Nida (1963).

Die Analyse situiert sich also innerhalb dieses Aspektes. Dabei haben wir zum Gegenstand nicht die Konversionsgespräche, die die (nordamerikanischen) Mitglieder des ILV führen, sondern die, die die schon Missionierten ihrerseits durchführen. Daraus wollen wir sehen, wie diese als Laien, die aus der Empfänger-Kultur kommen und in ihr leben, ihresgleichen vor dem Hintergrund ihrer *gemeinsamen* Lebenswelt zu überzeugen versuchen.

Die Tatsache, daß es sich hierbei um Missionsarbeit von Seiten des Protestantismus (und vor allem dessen nordamerikanischer Spielart, konkret der Pfingstbewegung (pentecostales)) handelt, und zwar Missionsarbeit im Hinblick auf eine traditionelle Lebenswelt, die schon katholischen Einflüssen ausgesetzt war, legt eine Anknüpfung an Max Webers These von der synthetischen Verbindung des Protestantismus (calvinistischer Prägung) bzw. der protestantischen Ethik und rationaler, asketischer Lebensführung, die die Entwicklung kapitalistischer Verhältnisse mit hervorgebracht hat, nahe. Es kann hier nicht darum gehen, diese von Weber (ab 1901) in mehreren Aufsätzen entwickelte These ausführlich zu referieren. Wir zitieren hier nur eine zentrale Passage aus der Vorbemerkung Max Webers zu den gesammelten Aufsätzen über dieses Thema:

"Es kommt also zunächst wieder darauf an: die besondere *Eigenart* des okzidental und, innerhalb dieses, des modernen okzidental, Rationalismus zu erkennen und in ihrer Entstehung zu erklären. Jeder solche Erklärungsversuch muß, der fundamentalen Bedeutung der Wirtschaft entsprechend, vor allem die ökonomischen Bedingungen berücksichtigen. Aber es darf auch der umgekehrte Kausalzusammenhang darüber nicht unbeachtet bleiben. Denn wie von rationaler Technik und rationalem Recht, so ist der ökonomische Rationalismus in seiner Entstehung auch von der Fähigkeit und Disposition der Menschen zu bestimmten Arten praktisch-rationaler *Lebensführung* überhaupt abhängig. Wo diese durch Hemmungen seelischer Art obstruiert war, da stieß auch die Entwicklung einer *wirtschaftlich* rationalen Lebensführung auf schwere innere Widerstände. Zu den wichtigsten formenden Elementen der Lebensführung nun gehörten in der Vergangenheit überall die magischen und religiösen Mächte und die am Glauben an sie verankerten ethischen Pflichtvorstellungen."

Und Ziel der Weberschen Abhandlungen ist der Versuch, die "(...) Bedingtheit der Entstehung einer 'Wirtschaftsgesinnung': des 'Ethos' einer Wirtschaftsform, durch bestimmte religiöse Glaubensinhalte, und zwar an dem Beispiel der Zusammenhänge des modernen Wirtschaftsethos mit der rationalen Ethik des asketischen Protestantismus" (Weber 1979: 20/21) aufzuzeigen.

Man muß hierbei beachten, daß Weber einen historischen Fall beschreibt. Die protestantische Ethik hat die besondere okzidentale Form des Geistes des Kapitalismus hervorgebracht. Dieser hat sich inzwischen verselbständigt und das religiöse Moment ist verlorengegangen. So könnte eine rationale Lebensführung durchaus auch über andere Wege und Sozialisationsinstanzen in eine traditionale Gesellschaft Eingang finden. Aber wenn diese Lebensführung eine Stützung durch religiös begründete Vorschriften erhält, kann sie durchaus auch noch heute in gewissem Maße diesen historischen Prozeß wiederholen.

Vor allem das religiös begründete Konzept der rationalen asketischen Lebensführung ist für uns von Interesse. Das Konzept der rationalen asketischen Lebens-

führung vor dem Hintergrund religiöser Überzeugungen ist ja kein einfacher Automatismus. Vermittelt werden Lebensführung und Religion durch eine Bestimmung dessen, was der Mensch ist und sein soll, wie er sein Heil findet, wie er seinen Lebenssinn erreichen kann. Religionen sind auch Lehren, die die Identität der Gläubigen betreffen, als was sie sich sehen wollen, was gute und schlechte Handlungsweisen sind, aus denen man seine Identität ableitet.

Es geht hier also nicht darum zu fragen, ob durch die Konversion die protestantischen Indianer zu Kapitalisten werden. Dazu fehlt ihnen auf dem ökonomischen Gebiet alles, was dazu notwendig wäre. Zu untersuchen ist stattdessen, ob mit der Übernahme des evangelischen Glaubens eine andere Lebensführung einhergeht, die zu einer besseren ökonomischen Situation beiträgt, und inwiefern sich die äußerlich beobachtbare Lebensführung auch in Identitätszuschreibungen manifestiert. Wenn dies der Fall ist, könnten Aspekte dieses Phänomens nicht nur ökonomisch sichtbar und meßbar sein, sondern könnten auch im Bewußtsein derart vorhanden sein, daß sie in den Argumentationen, die zur Konversion überreden sollen, auftreten.

In seiner Studie über das Maya-Dorf Chan-Kom hat Redfield (1950: 95) bereits den Einfluß der protestantischen Religion auf die ökonomische Situation erwähnt. Und über die Serís im Nordwesten Mexikos stellt Cuéllar (1980) fest:

"La religión protestante ha venido a revolucionar tanto la vida familiar como las relaciones sociales en el seno de la comunidad; además del importante papel que jugó en el asentimiento del grupo en tierra continental, a la fecha se pueden destacar los siguientes cambios:

1. fue mediante la religión como se logró que el problema del alcoholismo y drogadicción desaparecieron casi por completo.
2. A través del culto religioso los serís tienen oportunidad de ejercitar la lectura tanto en serí como en español, hecho que ha dado la posibilidad de que hasta los niños conozcan el lenguaje escrito.
3. Así mismo, el ejercicio del culto da cohesión al grupo, pues éste se encarga de señalar errores, de evitar riñas y conflictos entre familias.
4. El más importante de los cambios es, sin duda, la ya conocida característica del protestantismo, religión que a través de sus pastores estimula el hábito del ahorro y la tendencia progresista en el ánimo de la gente." (Cuéllar 1980: 137/138)

In seiner Studie der Lebensgeschichte eines adventistischen Konvertiten in einer unidentifizierten Stadt in Mexiko (Tepoztlán?) hat Lewis (1964) vor allem die *soziale* Motivation, die zur Konversion führt, beobachtet (neben weniger wichtigen, wie der politischen und individualpsychologischen). Er stellt auch ähnliche Resultate fest. Da aber seine Gewährsperson ein Protestant ist, der in seiner Dorfgemeinschaft ein Außenseiter war, kommen ökonomische Aspekte der Dorfgemeinschaft nicht ins Blickfeld.

In unserer Studie soll primär der Argumentationsverlauf der Konversationsgespräche analysiert werden, weil darin die eigene Sicht der Betroffenen, ohne Beobachter, ohne Hinwendung zu einem anderen von *außen*, wie dies beim Interview und auch der Erzählung der Lebensgeschichte bei Lewis beispielsweise der Fall ist, zum Ausdruck kommt. Wir nehmen hiermit zumindest partiell einen ethnomethodologischen Standpunkt ein.

Die Analyse von Konversionsgesprächen bietet also eine Möglichkeit, mehrere Aspekte des Phänomens Kulturkontakt herauszuarbeiten. Der Vorteil der Konversionsgespräche ist, daß sie selbst Interaktion sind, daß in ihnen zu einem bestimmten Zweck Ideologien, Weltanschauungen, kulturelle Wertmaßstäbe, Handlungsmotivationen thematisiert oder als Argumente in persuasiver Absicht ausgesprochen werden. Sie thematisieren auch die Kontaktsituation selbst, die Folgen der Kontaktsituation, den Geltungsanspruch der Aufforderung zur Konversion, die Vor- und Nachteile bestimmter Lebensführungen im Vergleich, und das vor allem aus der Sicht der Betroffenen selbst. Dabei ist dies eine Interaktion, die innerhalb der betreffenden Lebenswelt abläuft: Auch der Partner gehört dieser Lebenswelt an. Es werden dadurch Verzerrungen vermieden, wie sie meist dann auftreten, wenn ein Interaktionspartner von außen beteiligt ist. Die Antizipation möglicher Rezipientenreaktionen, die auf der Einschätzung des Interaktionspartners beruht³⁰, ist eine andere (sei er auch nur Beobachter). Gerade bei der Einschätzung von Kommunikationspartnern aus einer anderen Kultur, besonders bei dem Zusammentreffen solcher Lebenswelten, die durch ein jahrhundertlanges Unterdrückungsverhältnis gekennzeichnet sind, ist die Gefahr des Nach-dem-Munde-Redens, des Verschweigens u.a. ein sehr verzerrendes Moment. Dies kann durch die hier angewandte Art der Tonaufnahme ohne Anwesenheit eines Beobachters aus einer anderen Kultur weitgehend vermieden werden. Diese Art hat jedoch den Nachteil, daß die konkrete Situation des jeweiligen Konversionsgesprächs dem Analysator nicht bekannt ist. Er kann sie nur aus seiner allgemeinen Kenntnis der Lebensverhältnisse hypothetisch inferieren.

Zur Religion der Otomías

Carrasco (1950: 133 ff.) hat in seiner Studie über die präkolumbianischen Otomías auch deren Religion und Götter beschrieben. Diese sind z.T. eigenständig, wie z.B. die *Madre Vieja* (Göttin der Erde und des Mondes), *Otontecutli* (Gott des Feuers und der Toten, Gott der Sonne und des Krieges) und *Yocippa* (Wolkenschlange). So bedeutet heute noch das Otomí-Wort *zinana* Mond und Jungfrau zugleich und ist Ausdruck des Synkretismus der Mondgöttin mit der *Virgen de Guadalupe*. Aber infolge der Unterwerfung durch die Azteken wurde den Otomías auferlegt, auch aztekische Götter zu verehren. Überhaupt muß jene präkolumbianische Zeit ebenso schon als Kontaktsituation verstanden werden. Die Otomías als ethnische Gruppe hatten, wie aus Carrasco (1950: 27-43) zu entnehmen ist, an mehreren der städtischen Kulturen wie Tula, Xaltocán, Azcapotzalco (Tepaneken) und selbst in Tenochtitlán und Texcoco (Azteken) Anteil.

Die Otomías hatten sich sehr frühzeitig den Spaniern angeschlossen, sind konvertiert und haben bei der Kolonisierung und Missionierung der nördlichen "Chichimeken" eine wichtige Rolle gespielt (Tranfo 1974: 40 ff.). Bezüglich der heutigen religiösen Auffassungen der Otomías liegen zwei Studien vor, die beide Ende der sechziger Jahre entstanden sind. Dow (1974) untersucht dabei die Religion der Otomías der Sierra de Puebla, während Tranfo (1974) das Gebiet des Valle del

30 Vgl. hierzu ausführlich Zimmermann (1984b).

Mezquital zum Gegenstand hat.³¹ Dow (1974: 97 ff.) beschreibt das religiöse System in der Sierra de Puebla als Synkretismus aus den folgenden sechs Elementgruppen: 1. Götter, 2. unheilbringende Wesen, 3. Geister der Haustiere, 4. Menschen, 5. normale Pflanzen und Tiere, 6. Heilige der katholischen Religion.

Trotz der kulturellen Unterschiede, die die beiden Regionen kennzeichnen (die Otomíe der Sierra de Puebla sind stärker von den sie umgebenden Náhuatl-Kulturen beeinflusst), zeigen sich in den beiden Studien vielleicht zwei verschiedene Entwicklungsstadien. Während Dow einen Synkretismus feststellt, bei dem nicht-christliche Elemente eine starke Rolle spielen und sehr fest verwurzelt scheinen - bis zur Feindschaft gegen die katholische Kirche und einem militanten "Heidentum" bei einigen Gruppen -, wird Tranfo nicht müde festzustellen, daß seine Informanten in Xuchitlán in bezug auf die meisten der von ihm erfragten nicht-christlichen Elemente behaupten, daß diese noch vor einigen Jahren Brauch gewesen seien, aber inzwischen kaum noch jemand solche Dinge praktiziere. Allerdings gilt diese Feststellung vor allem für den öffentlich-sozialen Charakter dieser Praktiken. Tranfo meint, daß sich ein nicht feststellbarer Teil in den privaten Bereich zurückgezogen hat.³² Die katholische Religion spielt als Ritus bei wichtigen Anlässen eine gewisse Rolle. Aber da kein Priester im Dorf ansässig ist, in dem Tranfos Studie gemacht wurde, d.h. dieser nur zeitweise kommt, ist die soziale Kontrolle, die der Priester ausüben kann, gering. Das mag in Dörfern mit ansässigem Priester anders sein. Jedoch ist diese Situation sehr häufig anzutreffen und damit recht repräsentativ. Man muß also von einer religiösen Situation ausgehen, die von diesen beiden Ausprägungen abgesteckt wird, wie sie von Dow und Tranfo beschrieben worden sind, auf die die Missionare der Pfingstbewegung trafen und treffen.

Die Pfingstbewegung gilt als Teil der fundamentalistischen Bewegung. Die Wurzeln liegen in der baptistischen Kirche. Wesentliche charakteristische Glaubensvorstellungen sind die *Wiedergeburt* (durch radikale Bekehrung, weswegen vor allem die Erwachsenentaufe geübt wird), die *Reinigung* des Herzens von der Sünde, die *Geistestaufe* (die von Zungenreden und Zittern begleitet ist), der Glaube an die baldige *Wiederkunft* Christi und *Krankenheilungen*. Die Anfänge liegen im Jahre 1907 in den USA. Sie wurde anfangs in Mexiko vor allem durch rückkehrende Mi-

31 Vgl. auch die frühere kurze Darstellung bei Manrique (1969: 715 ff.).

32 "Por lo que se refiere al mundo religioso, Xuchitlán es un pueblo definitivamente católico en el que no sólo el substrato prehispánico sino también las influencias coloniales tienden a desaparecer. Naturalmente no faltan las supervivencias de antiguos cultos de tipo agrario que se reflejan en el culto a los santos y en las ofrendas a los muertos, ni lineamientos sincréticos de origen colonial como el compadrazgo. Pero la influencia cada vez mayor del patrón occidental, los nuevos problemas que comporta el ejido, la presión secular de la religión católica han debilitado la fuerza del viejo mundo no sólo como modelo ético sino también como residuo del folklore. (...) La medicina está llena de viejas ideas, las voluntades segundas difícilmente son pasadas por alto. Además, aparte de las enfermedades de tipo occidental y junto a las mismas, proliferan las enfermedades tradicionales como el aire, el espanto, el ojo, etc. En una gran confusión se curan las unas y las otras tanto con métodos mágicos como científicos. Tal confusión se ve favorecida con la desaparición de los curanderos, que actualmente ya no existen en Xuchitlán. La pérdida del eslabón de enlace entre la enfermedad y la causa segunda, entre la razón natural y las voluntades secretas han provocado un alejamiento de la magia de la vida social y le ha hecho perder su 'vis cogens', reduciendo sus horizontes. Actualmente, si bien llene la vida del campesino otomí, la magia vive escondida en la sombra de las casas, rechazada oficialmente y sin ningún consentimiento público". (Tranfo 1974: 318 f.)

granten aus den USA mitgebracht. Sie ist in Mexiko die zahlenmäßig stärkste protestantische Denomination:

"Unión de iglesias evangélicas independientes. This indigenous pentecostal movement is also known as the Iglesia Cristiana Independiente Pentecostés (HQ. Pachuca, Hidalgo), and as Iglesias Evangélicas Independientes. It was founded by Nadrés Ornelas Martínez, a miner, in Pachuca in 1923. By amalgamation with other independent pentecostal groups (...), the church became a large union of congregation known as Iglesia Evangélica Independiente. (...)

Many members are from the Otomí and other tribes, and there is a strong Otomí cultural background in the churches. (...) The churches have suffered a long history of Catholic persecution. All are self-supporting, and there are pentecostal co-operatives, large collective farms and textile factories, and in consequence members experience phenomenal upward social mobility." (World Christian Encyclopedia, 1982: 492).

Schon in dem im Jahr 1960 erschienenen Weltkirchenlexikon wird gesagt:

"Die Aussichten für den Protestantismus in Mexiko sind gut. Sie traditionellen Kirchen wachsen nur langsam, aber die Mitgliedschaft der unabhängigen Gemeinden, vor allem der Pfingstbewegung, wächst in zunehmendem Ausmaß an." (Weltkirchenlexikon 1960: 914)

Diese positive Einschätzung der Verbreitung der protestantischen Denominationen seitens des Artikelautors und das dahinterstehende Ziel kommt zum Ausdruck, wenn er fortfährt:

"Die Protestanten werden niemals zahlenmäßig (in Mexiko, K.Z.) eine Mehrheit bilden, aber der große Einfluß, den der Protestantismus heute schon auf kulturellem, moralischem und religiösem Gebiet hat, wird in Zukunft immer stärker werden." (Weltkirchenlexikon 1960: 914)

Die evangelische Kolonie in Ixmiquilpan³³, dem Zentrum der hier untersuchten Region, wurde 1938 gegründet, und zwar von einem aus der Kolonie von Pachuca kommenden Missionar. Die Anfänge der evangelischen Missionierung liegen also noch vor der Gründung des SIL/ILV, das erst 1934 gegründet wurde und als solches unter Cárdenas ins Land gerufen und durch einen Kooperationsvertrag mit dem Erziehungsministerium in das nationale Bildungswesen eingebunden wurde, das sich vor allem bei den Alphabetisierungsprogrammen Hilfe durch das SIL/ILV erhoffte. Die Pfingstbewegungsgemeinde in Ixmiquilpan stieg von 57 Mitgliedern 1940 auf 1069 im Jahre 1960. In diesem Regionalzentrum sind die meisten Evangelisten otomísprachig. Der Konversionsschwerpunkt liegt eindeutig bei den Indígenas.

Situierung der analysierten Texte

Die hier zugrundegelegten drei Konversionsgespräche wurden im Laufe des Jahres 1982 in D., Hidalgo geführt. Wir kennzeichnen sie mit den folgenden Siegeln: V-Mez 21 am 8.6.82; V-Mez 42/1 am 12.11.82 und V-Mez 42/2 am 15.12.82. Die

33 Die hier angeführten Daten entnehmen wir von Amerlinck (1970), die eine ausführliche Studie über die evangelikale Gemeinde in Ixmiquilpan liefert.

Gespräche initiierte und führte der Laienprediger (*Pastor*) aus dem Dorf. Er machte auch die Tonaufnahme. Er ging dazu zu den zu Bekehrenden nach Hause. Die Interaktanten sind sich als Dorfbewohner von vorher bekannt.

Konversionsgespräche sind keine häufige Textsorte. Sie sind insofern vom Alltag abgehoben, als ein besonderer Entschluß mit einer definiten Zielsetzung und spezifischen Voraktivitäten nötig ist, damit sie zustandekommen. Sie entspringen nicht nebenbei einem anderen Gesprächsthema, wiewohl religiöse Themen bei informellen Zusammenkünften durchaus (auch mit dem Autor) angeschnitten und diskutiert werden, aber nicht mit dem vorgefaßten Ziel, den anderen zu bekehren. Es scheint, daß das Vorhandensein zweier religiöser Alternativen (die protestantische und die katholische) dazu führt, daß Religion problematisch wird. Jedenfalls fiel uns auf, daß religiöse Themen ziemlich häufig in vorweg thematisch undefinierte Konversationen eingebracht wurden, und ökonomische, politische und soziale Probleme bei den Protestanten immer wieder vor religiösem Hintergrund diskutiert wurden.³⁴

Wiewohl auch bei Konversionsgesprächen die Repräsentativitätsfrage gestellt werden kann, muß hier gesagt werden, daß aufgrund ihrer geringen Häufigkeit ein Corpus von drei Gesprächen relativ adäquat ist. Da aber der Initiator der Gespräche immer derselbe ist und die Gespräche nur in einem Dorf geführt wurden, kann Repräsentativität nur für dieses Dorf beansprucht werden. Für eine allgemeinere Perspektive kann es nur als instruktives Beispiel gesehen werden.

Die verwendete Sprache bei allen drei Gesprächen ist Otomí mit den relativ festen Entlehnungen aus dem Spanischen, die das Otomí in der betreffenden Region heute kennzeichnet. Die Wahl des Otomí für das Konversionsziel entspricht der Typologie, die Hamel (1988) für die Region aufgestellt hat: in der Situation der Bilingualität vieler Otomies und der sich daraus ergebenden Wahlsituation wird das Otomí in innergemeinschaftlichen Situationen verwendet. Hinzu kommt die Anerkennung der Vernakularsprachen im religiösen Bereich als konstante Handlungsmaxime der protestantischen Mission.

Wir stützen uns bei der Analyse auf Transkriptionen und Übersetzungen ins Spanische, die A. Penca aus D., selbst Protestant, für uns angefertigt hat. Seine Ingroup-Eigenschaft scheint uns bei einem so heiklen Problem wie der Übersetzung der zuverlässigste Weg zu sein, nicht an dieser Stelle die Perspektive der Betroffenen wieder teilweise zu eliminieren. Spätestens bei der analysierenden Interpretation wird dieses Problem dann doch virulent. Aber es ist die Aufgabe, dieses Problem so klein wie möglich zu halten und nicht unnötig zu potenzieren. Wir glauben, wir sind hierbei einen methodisch einigermaßen akzeptablen Weg gegangen. Ein letzter Rest des Problems des Verstehens einer Fremdkultur wird wohl nie auszuräumen sein. Die Situation der Bilingualität erlaubt auch eine Kontrastierung zentraler Begriffe in den beiden Kontaktsprachen. Wir werden deshalb bei Zitaten immer die Otomí-Version und die spanische Version angeben. Dabei ist die spanische Version die des in der betreffenden Gemeinschaft lebenden Übersetzers.

34 Dies steht im Gegensatz zu der Beobachtung Dows (1974: 94), der feststellt, daß religiöse Fragen in der Sierra de Puebla weitgehend eine Sache von Experten sind.

Das Konversionsgespräch als Textsorte

Das Konversionsgespräch ist eine Form der Aufforderung. Die Dominanz dieses Sprechaktes ist auch für die Betroffenen gültig. Die Interaktanten selbst nannten diese Art von Gespräch eine *mbitacio* (*invitación*). In diesem Terminus ist der Aufforderungscharakter mit freigestellter Entscheidung enthalten. Ein Konversionsgespräch setzt die Initiative des *Pastor* voraus, einen Mitbürger (*vecino*) zum Zwecke der Führung dieses Gespräches und der Erreichung des Zieles der Konversion aufzusuchen.

Dieser Sprechereignistyp ist allerdings kein authentisch otomitischer, sondern in den nordamerikanischen protestantischen Kirchen institutionell festgelegt und in Opposition zu anderen Typen definiert. Er steht innerhalb der Evangelisation (Missionierung) im Gegensatz zum Typ der "Erweckung" durch große Massenveranstaltungen. Bei dieser Methode des "visitation evangelism" besuchen "Laien, die in örtlichen Gemeinden ausgebildet werden, die Menschen, die keiner Kirche angehören, persönlich und bemühen sich darum, sie zu einer Entscheidung für Christus und die Kirche zu bewegen." (Weltkirchenlexikon 1960: 1534). Genau diese Methode wird hier angewandt. Es handelt sich in unserem Falle also um einen importierten bzw. entlehnten Sprechereignistyp, der in der Sprache der Otomíes durchgeführt wird.

Die Sprachkontaktforschung hat sich bis heute ja fast ausschließlich mit Kontaktphänomenen auf phonologischer, morphosyntaktischer und lexikalischer Ebene beschäftigt. Hier haben wir das Beispiel der Übernahme eines pragmatisch-texttheoretisch zu fassenden Sprechereignistyps. Es ist möglicherweise gerade dieser Typ, der den relativen Erfolg der protestantischen Evangelisation unter den Indigenas mitbewirkt, indem ein Gemeindemitglied, das Vertrauen genießt, und zudem in einer Sprache, die das Merkmal Vertrauen besitzt, in einer Umgebung, die Vertrauen gewährt (das eigene Haus), in einer vertraulichen face-to-face-Situation, dieses Anliegen vorträgt und zu direkten Rückfragen zur Verfügung steht.

Die Gesprächsphasen können grob folgendermaßen charakterisiert werden.

Gesprächseröffnung: Das manifeste interaktive Kommunikationsereignis beginnt mit dem Betreten des fremden Areals. Aufgrund mangelnder technischer Entwicklungen (z.B. Klingel) wird die Kundgabe des Eindringens in dieses Areal verbal durch Ruf und gehemmtes Betreten des Grundstückes, mit Warten in einiger Entfernung von der Hütte, bis der Hausherr in Erscheinung tritt, geleistet, und man dann näher tritt. Es folgt ein Begrüßungsritual und die Kundgabe der Erlaubnis zu bleiben. Die Themenkonstitution läuft über den Vortrag des Anliegens, die Akzeptierung, über dieses Anliegen zu "verhandeln" und eine erste Einführung in das Anliegen.

Hierauf schließt sich die Gesprächsmitte mit der Entfaltung des Hauptthemas an. Je nach Interesse, Vorwissen, Zweifel usw. besteht diese aus einer mehr oder weniger intensiven Argumentation, in der die Vor- und Nachteile der zur Diskussion stehenden Religion und ihres Widerparts, des Katholizismus und seiner synkretischen Praxis in der Region abgehandelt werden. Innerhalb dieser Argumentationsphase werden Subphasen der Informationserheischung und -gabe eingebettet. Dabei ist nicht immer klar, ob die Informationserheischung nicht auch gleichzeitig indirekte (Gegen-)Argumente, Vorbehalte usw. sind. Diese Argumentation ist weiterhin

durchsetzt mit der wiederholten Aufforderung zu konvertieren bzw. "mal bei uns reinzuschauen", d.h. mit dem Hervortreten des eigentlichen Anliegens, der Aufforderung zur Konversion. Es handelt sich also auch formell erkennbar nicht um einen theoretischen Disput, sondern eine praktische Argumentation, an deren Ende eine Umsetzung des Ergebnisses in eine Handlung stehen soll. Deshalb dringt der *Pastor* auch auf eine explizite Ratifizierung des Ergebnisses mit der Forderung nach einer Verpflichtung, die Einladung anzunehmen. Je nach Überzeugungsgrad teilt sich hier das Muster in entweder Ablehnung (was hier nie der Fall war) oder Akzeptierung der Einladung mit verschiedenen Verpflichtungsgraden. Bei schwachen Verpflichtungsgraden werden diese offensichtlich als nicht ernsthaft eingeschätzt und die Aufforderung mehrmals wiederholt, der auch jeweils neue Akzeptierungen folgen und zwar mit zunehmendem Verpflichtungsgrad. Als Indiz für einen starken Verpflichtungsgrad gilt offensichtlich, wenn nach konkreten Dingen wie Zeit der Gottesdienste u.ä. gefragt wird. In dieser Phase werden häufig neue Themen eingeführt oder alte wiederaufgenommen, die in den Bereich der Argumentation zurückführen.

Das Gespräch wird beendet mit einem Abschlusßritual, bei dem die "Vereinbarung" auf Initiative des *Pastor* nochmals ratifiziert wird, und dem Abschiedsritual.

Wir werden im folgenden kurz die Anfangs- und Endrituale beschreiben und unser Hauptaugenmerk auf die Entfaltung des Hauptthemas, d.h. die Argumentationsphase legen.

Analyse der Konversationsgespräche.

Das Anfangsritual

Nach einem Begrüßungsritual mit Gruß und Gegengruß: *Deajua nda juada* (*Buenas tardes, señor*) und der dazugehörigen Frage nach dem Wohlbefinden, das mit dem Wetter zu tun hat: *te gui xahu ña zi hyádi (cómo se siente el calor) - huanda di pat-a thoña zi (sí, está haciendo el calor)*, der Aufforderung Platz zu nehmen, die eine Ratifizierung des Besuchs darstellt: *tsaya tsú ra zi xudir (descanse un poco en la sombría)* und dem dazugehörigen Dank: *tsayaga di jamádi (sí, muchas gracias)* etc., wobei einzelne Schritte mehrmals wiederholt werden können, folgt die Benennung des Anliegens. Dies geschieht nicht direkt, sondern vorsichtig als: *da é ga tsoña tsuu ... di ne ga xi-ai na ra hoga noyá* (auch: *maca noyá*), *na ra hoga ñuu* (*le vengo visitar un poco ... le quiero decir unas buenas palabras (asuntos)*) (auch: *sagrada palabra, asunto*), *un buen camino*. Dies wird bei allen drei Gesprächen mit Vorsicht akzeptiert, z.B.: *hadi fa-a xámhá hinga xá mhá hin hinga ñu* (*quien sabe, a ver si no es ojalá no es malo*). Dabei scheint für alle Besuchten mit der Nennung des religiösen Bereichs (*maca noyá*) die konkrete Religion klar zu sein. Alle betonen nachher, daß sie schon mal etwas von den Protestanten gehört haben, und die Argumente, die nachher von ihnen vorgebracht werden, lassen auf ein Gerüchtewissen schließen. Der *Pastor* beginnt nun jeweils mit einer Charakterisierung seiner Religion. Die bekannten Unterschiede zwischen protestantischem und katholischem Glauben (hier Pfingstbewegung) kommen dabei sehr dürftig weg. Es ist an diesem Punkt noch keine Auseinandersetzung mit der katholischen Religion im allgemeinen und auch nicht mit der synkretischen Praxis der Region im besonderen zu erkennen. Es geht um Dinge wie: *hoga noyá* (*buena palabra*), *hoga ñuu*

(*buen camino*), *maca noyá* (*sagrada palabra*), *poho* (*salvación*), *hoga m-ui* (*bienestar, buena vida*), *maca biblia* (*heilige Bibel*), *milagros*, *ñanihu* (*sanidad*), die bei der Religion des *Pastor* zu finden sind. Diese Dinge sind einerseits geistlich gedacht, andererseits aber auch ganz weltlich. So findet man auf die Nachfrage z.B. folgende "Beschreibung" von *hoga m-ui* (*bienestar*):

...pa da zudi gra hoga m-ui n-aa nehe para da da za da da da metsa ndunthi ra ra ra tse di n-aa ra mudi pa da sú ña zi batsi na-a nepu ra ngats-i ra ngatsi zéhe na-a para da za da da umba bi ra tsedi ra zidada y hunduite da zi ña zi batsi n-a. (V-Mez 21)

(... para encontrar el bienestar uno también para que se puede encontrar mucho el valor, primero para cuidar a su hijo, luego después uno mismo para poder darle la misericordia al señor y buscar de comer a sus hijos.)

Diese Zwiespältigkeit zwischen geistlichem und weltlichem (materiellem) Verständnis zentraler Begriffe und Erwartungen bleibt konstant. Bei vielen konkreten materiellen Fragen weicht der *Pastor* ins Geistliche aus, während die Erwartungen der zu Konvertierenden sehr viel materieller sind (was unter der Perspektive der Not in diesem Gebiet nur zu verständlich ist).

Die Argumentationsphase

Wir möchten, ausgehend von dem oben genannten, aufgrund allgemeiner Eindrücke entstandenen Vorverständnis und den Hypothesen die Argumentationen analysieren. Dabei kann man mehrere Dimensionen von Argumenten unterscheiden, wobei wir uns nicht klar sind, ob diese von uns getroffene analytische Unterscheidung auch so für die Betroffenen gilt. Sie werden sicher getrennt abgehandelt, aber das für uns "eigentlich" religiöse und das materielle und soziale Feld scheinen hier nicht immer so getrennt gesehen zu werden. Aber diese *mythische* Weltauffassung ist wohl (per definitionem) allen religiösen und quasi-religiösen Menschen eigen.

Es gibt im Prinzip:

- a) pro-evangelische Argumente
 - vom *Pastor*
 - vom Konvertiten
- b) contra-katholische Argumente
 - vom *Pastor*
 - vom Konvertiten
- c) pro-katholische Argumente
 - vom Konvertiten
- d) contra-evangelische Argumente
 - vom Konvertiten

Es ist klar, daß hier einige reziproke Beziehungen möglich sind derart, daß das, was pro x ist, gleichzeitig contra y ist oder zumindest als solches aufgefaßt wird.

Diese Argumente haben wir weiter nach Dimensionen klassifiziert:

- 1. theologische
- 2. ökonomisch-materielle
- 3. soziale

4. gesundheitliche
5. kulturelle
6. politische

Dabei spielen die kulturellen und politischen Dimensionen kaum eine Rolle. Wir werden sie deshalb auch nur im Zusammenhang mit den anderen Dimensionen aufgreifen, aber nicht ausführlich behandeln, da ihr geringes Auftreten dies gar nicht ermöglicht.

Es ist nicht evident, daß in einem Konversionsgespräch auch andere als geistlich-theologische Dimensionen eine Rolle spielen. Erinnern wir uns z.B. an die "Wechselreden der indianischen Vornehmen und der spanischen Glaubensapostel" von 1524: diese sind rein theologisch orientiert. Hier dagegen hält sich das geistliche Moment auf Seiten des *Pastor* mit den weltlichen Argumenten auch quantitativ die Waage, wenn letztere nicht sogar überwiegen; zugegebenermaßen auf Initiative der zu Konvertierenden oder in Antizipation (durch Erfahrung) solcher Initiativen. Aufgrund einer absoluten Unbildung in geistlich-theologischer Hinsicht (z.B. fragt einer, ob die Bibel vom Priester oder einem Gelehrten gemacht worden ist) kommen auch kaum Fragen aus diesem Bereich, wodurch hierin auch keine eigentliche Kontrastierung zum Katholizismus stattfindet.

Materielle und gesundheitliche Dimension

Man muß sich vor Augen halten, daß der *Pastor* ein sehr einfacher Laienprediger ist (der nur, wie er an einer Stelle auf Nachfrage bekennt, eine gewisse Schulung erfahren hat (V-Mez 21) und seinen Lebensunterhalt wie die meisten Dorfbewohner bestreitet. Das eigentliche theologische Moment der Herausstellung der Unterschiede zwischen katholischer und der pentecostalen Form der evangelischen Religion beschränkt sich auf die Rolle der Bibel. Andere Unterschiede, die er nennt, haben theologisch keine Gültigkeit, sie treffen aber auf die synkretische Praxis in der Religion zu.

Nur in einem Gespräch (V-Mez 21) führt der zu Konvertierende ein regelrechtes "Verhör" durch. Und auf diese Fragen, Nennung von Gerüchten etc. muß der *Pastor* relativ konkret Rede und Antwort stehen. Dieser Verhörcharakter ist dem Fragenden auch durchaus bewußt, denn er leitet seine Fragen am Ende gelegentlich mit Entschuldigungen ein. Die theologischen Argumente sind immer mit anderen verknüpft. So könnte man sie zwar getrennt auflisten, aber das würde die Verquickung des Geistlichen mit dem Weltlichen in den Gesprächen auflösen. Wir zeigen dies an einem Argumentationsverlauf etwas genauer: Ein neuer Beginn kann an der Stelle angesetzt werden, an der der *Pastor* eine theologische Dimension einschlägt mit der Erklärung, was die Bibel ist, indem er die Entstehung der zehn Gebote und die Figur des Jesus Christus beschreibt. Aus der Vorgeschichte ist erkennbar, daß die Zielperson weder von der Bibel noch von Jesus Christus viel weiß, was Rückschlüsse auf den Katholizierungsgrad erlaubt. Darauf schlägt dieser eine nicht-theologische Dimension ein, indem er fragt, welche Hilfe (*mfatsi*, *ayuda*) welche Kraft (*ts-edi*, *poder*) die Protestanten erhalten hätten. Die Antwort: Alles, aber kein Geld, sondern Wohlergehen (*hoga m-ui*, *bienestar*) und Licht, um die Gedanken zu erleuchten (*yot-i para da za da yotuabi ra mfeni/la luz, para poder alumbrar su pensamiento*).

Dem *Pastor* ist also klar, daß die Frage auf materielle Dinge abzielte. Er negiert diese und kehrt zu geistlichen Werten zurück, wobei *hoga m-ui* (*Wohlergehen*) in beiden Dimensionen verstanden werden kann.³⁵

Der Konvertit stimmt dem als etwas Positivem zu und lenkt nun zu einem sozialen Argument: Es sei aber schwierig zu konvertieren, weil der (katholische) Priester darüber zornig würde (*xi-mu da bo na cue nu na macja ma macjahe/a lo mejor se van a enojar los curas o nuestro cura*).

Er wendet sich in einem zweiten Schritt nun einer politischen Dimension zu und fragt, ob die zur Diskussion stehende Religion nicht verboten sei. Dies verneint der *Pastor*, denn sie biete ja Wohlergehen (*hoga m-ui*) und spezifiziert dieses Wohlergehen materiell als *honduite da zi na zi batsi n-a* (seinen Kindern Essen geben können). Darin stimmt ihm der Konvertit selbst nun in einer sehr interessanten Weise zu. Er definiert nämlich den Unterschied zwischen Protestanten und Katholiken, wie er für ihn selbst sichtbar geworden ist: daß diese ihr Leben geändert haben, daß sie nicht mehr trinken:

ha ha nde haa sta hanthee (...) xa ponga ts-u ñam ña m-ui xa ponga ts-u mfeni ...
honda ran mbicio, ran ntixphani/sí este sí hemos visto (...)
han cambiado un poquito su manera de vivir, han cambiado su mente (...) nomás el vicio, la borrachera. (V-Mez 21)

Dieses pro-protestantische Argument kommt selbstinitiativ von der Zielperson und ergibt sich aus dem vorgelebten Beispiel der Protestanten, das offenbar für die anderen sehr offenkundig ist. In allen Gesprächen taucht dieses zentrale Moment der Alkoholabstinenz auf. Da es so zentral ist, sollen hier einige Bemerkungen dazu eingeschoben werden.

Der Alkoholismus ist in vielen indianischen Gemeinden Mexikos tatsächlich ein großes Problem.³⁶ Er führt zur Arbeitsunfähigkeit und trägt damit zur ökonomischen Verelendung bei. Jedoch ist auf der anderen Seite das Getränk, um das es sich handelt, *Pulque*, ein vergorener Saft aus *Maguey* (Agaven-Pflanze), in dieser Halbwüstengegend einer der wenigen und wichtigsten Vitaminspender. In dieser kargen Region wäre jahrhundertlanges Überleben ohne dieses Getränk kaum möglich gewesen. Dazu kommt, daß *Pulque* meist selbst produziert wird, also nichts kostet, und eine wichtige Quelle von Flüssigkeit überhaupt ist. In vielen Dörfern ist regelmäßiges Wasser erst seit einigen wenigen Jahren vorhanden (durch selbstgebaute Wasserleitungen aus den Bergen). Der Alkoholgehalt des *Pulque* kann zudem reduziert werden, und bei kontrolliertem Genuß hat er sicher keine besonders schädlichen Folgen.

Bei den Protestanten im Mezquital gilt ein absolutes Alkoholverbot. Dieses trifft auch das traditionelle Getränk *Pulque*. Es wird deshalb auf Getränke wie Apfelmönade, Cola u.ä. ausgewichen, die natürlich bezahlt werden müssen. Bei den gegebenen Verhältnissen ist das kein zu vernachlässigender ökonomischer Faktor und stellt ein Element der Einbindung in den nationalen Markt dar. Andererseits hebt die Abstinenz die Arbeitskraft und den Arbeitsgeist. Zusammen mit einer anderen Arbeitsethik ergibt sich daraus auch eine größere Produktivität des Einzelnen.

35 *hooga m'ui*, 1. armonía 2. bienestar 3. paz;
m'ui: vida; hogar, casa; vivienda (Sinclair 1987).

36 Vgl. z.B. Pozas (1959: 76), Tranfo (1974: 227).

Um nun wieder an die unterbrochene Analyse des Gesprächsausschnittes anzuschließen: Dies ist auch dem *Pastor* bewußt. Er lenkt denn auch unmittelbar den Beitrag des Konvertiten zum Trinken in diese Richtung und stellt einen Kausalzusammenhang von protestantischer Religion, Abstinenz und materiellem Wohlergehen her:

Ha haa nde hangué gue-a di di xi-ai di tsudi di e ga di e ga ra-ai nuu ña noya-u para da za gui huahni o gui beni numu gui camfri ra zidada nhesú go gue-a da ma da su-ai y da hinda ma da met-ai te gui tsi ne-i neri neri zi batsi nogue da ma da su-ú y da ra-ai gatho nu-a te gui medi hu de ri nguhú mu nu-i gui huxa ra jamfri di gue-a (V-Mez 21)

Bueno sí, es por eso, es lo que le digo, le encuentro, le vengo le vengo a darle estas palabras, para que puedas escoger, o que pienses, si puedes creer al señor Jesús. El te va cuidar y no te va a faltar de comer y a tus hijos. Es que te va a cuidar y te dara todo lo que te hace falta en tu casa, en toda la casa, si pones tu confianza en él.

In einem anderen Gespräch führt der *Pastor* einen konkreten Fall von Gesundheit in Form einer funktionalen Erzählung (Gülich 1980) als Beleg (vgl. (Quasthoff 1980: 161 ff.) an:

nu nu ra tio Pablo pues ya ma xa ya ma xa du ya mi nedu-na pero pero ena bi ma ja ya doctor y nu ra doctor ba embi ge ya hinda za da othe ha ba embi ge ge nu ra yeni ya xqui ziti y ya hinda yothé nu ya doctor entos ba pengui ba tsi nu ya familia ba tsi-i y bi menhi ja ra ngu-u mi beni hasta mi huati-a ya himi pate-e ya xqui ya mi be-a ra mfeni y bi ma ba xipabi ra mayo bi ma na ra tú da xipabi ma ra mayo pero resulta mi jo'o y nua ra cu to-o bi zudi ena gue bi xipabi ge mi yehni ra papa entos nu nu ra pa-a bi ñehe nua ra cu bi catsi y ena bi ñauí na zi rato bi xipi dera noya ajua-a gue xqui zogui porque nu-u xqui camfri y y nuge bi ñavi gue da yopi da camfri ra noya-a da arepiente porque ra noya ra zidada y di embabi nubú nu-i gui camfri nuga di di petsa ra comfiansa de que nua ra zidada ma maca dada he-e mada yothe y bi yembabi njabu y te bi ja bi ñani y nubie pues di hanthe ya yo xa yho nu ra zidada dunthi ya milagros xa hoté dunthi ya jaí xa hothé y gatho nu-u toó xa nehe ja ra ja ra maca lado-a gatho xa dinga ra ñani ... (V-Mez 46/2)

el el tío Pablo pues ya iba ya ya iba morirse ya se quería morir pero pero dicen que lo llevaron al doctor y el doctor le dijo que ya no lo podría curar y le dijo que que la enfermedad ya había avanzado y ya no quiso curarlo el doctor, entonces se regresaron, lo trajeron a su familia lo trajeron y lo acostaron allí en su casa se lo acostaron hasta estaba templando, ya no sabía ya esta ya estaba perdiendo el sentido y fueron al pastor, fue uno de sus hijos a decirle al pastor pero resulta que no estaba y el hermano que lo encontró, dicen que le dijo que estaba enfermo su papa entonces, el el día que vino el hermano lo fue a ver y dicen que habló con él un rato, le habló de la palabra de Dios, que lo había dejado porque ellos habían creído y y este decía que vuelva a creer la palabra de dios y le dijo si usted vuelve a creer tengo la confianza de que, nuestro dios, nuestro padre celestial le va a sanar, le dijo así y pasó que se sanó y ahora pues lo vemos que ya camina muy bien, dios por muchos milagros ha sanado mucha gente, ha sanado, y todos aquellos que han venido a su a su lado, todos han encontrado la sanidad.

Diese Beweisführung mittels einer Erzählung war argumentativ eingeführt worden durch die generelle Behauptung der Heilkräfte des "evangelischen" Gottes bzw. der hier propagierten Glaubensrichtung:

gatho nua gui yapabia gatho da ra-ai-a nubu nui gi ñeni da za da yothei da ñaca ra ñeni/todo lo que le pides todo te da, si estás enfermo, él puede curarte, lo quita la enfermedad.

Zurückgeführt zum interaktiven Handlungsziel wird die Erzählung durch den erneuerten Sprechakt der Einladung, nun als Schlußfolgerung (direkt an obige Erzählung anschließend):

(...) gatho xa dinga ra ñani, njabu guihu di nbitaihu gui camfri hu - a (...) / (...) todos han encontrado la sanidad, así nosotros le estamos invitando que lo crean (...)

Eine besondere Überzeugungskraft dieser Erzählung leitet sich natürlich auch daraus ab, daß das erzählte Ereignis als Wunder (*milagros*) bewertet wird, daß dies aber keines ist, das immer nur Unbekannten widerfahren ist, sondern daß dies eine der Zielperson bekannte Person (tío Pablo) ist und daß sie von dessen Krankheit wußte. Die Erzählung von Wundern, die Christus zugeschrieben wurden, um die besondere Kraft zu beweisen, ist ja ein bekanntes Modell aus der Bibel.

Der Zusammenhang von Religion, von den mit ihr verbundenen Normen und von der sich daraus ergebenden Lebensführung ist für die Betroffenen, die den Kontrast zu anderen Religionen, die andere Normen beinhalten, erleben, also durchaus bewußt. Dieses Bewußtsein konzentriert sich jedoch auf ein besonders sichtbares Phänomen, die Einstellung zum Alkohol. Es tangiert - in den analysierten Gesprächen - jedoch nicht andere Bereiche der rationalen Lebensführung, wie sie Weber beschrieben hat. Jedoch ist durch teilnehmende Beobachtung durchaus auch eine andere Arbeitsethik wie Zuverlässigkeit und das Bestreben, zufriedenstellende Arbeitsergebnisse abzuliefern u.ä. festzustellen.

Die religiöse Gemeinschaftsorganisation führt auch zu einer internen Kohärenz der Gemeindemitglieder. Die Art und die Rolle des Gottesdienstes sind für die Mitglieder der Kirche ein Moment von Gemeinsamkeit, das auch in anderen Bereichen wie der *faena* (gemeinsame kommunale Arbeiten in Dorf) eine wichtige Rolle spielt. Die größere Kohärenz bietet weniger Möglichkeiten, sich diesen Tätigkeiten zu entziehen. In Interviews hat man uns mitgeteilt, daß durch die Konversion auch mehr Selbstbewußtsein auf politischem Gebiet bei der Forderung und Durchsetzung von ökonomischen Hilfen von außerhalb, vor allem des *Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital* (PIVM), der regionalen Entwicklungsbehörde, entstanden sei.

Der feststellbare relative Wohlstand von El Decá im Vergleich zu anderen Dörfern läßt sich also zumindest teilweise auf den Einfluß der protestantischen Religion zurückführen. Dieser größere Wohlstand, der innerhalb eines anderen Vergleichsrahmens jedoch nicht die Armutsgrenze überschreitet, hat allerdings nur in Ansätzen etwas mit Modernisierung zu tun. "Kapital" wird zuallererst in den Wohnungsbau gesteckt, bei manchen in Autos, die insofern "produktiv" sind, als damit einträgliche Beförderungsdienste möglich sind. Diese Möglichkeit haben allerdings meistens nur die Lehrer, die ein regelmäßiges Monatsgehalt erhalten.

Dies ist ein weiterer Punkt. Dieses Dorf, dessen Bewohner zu 65 % protestantisch sind, stellt im Vergleich eine überproportionale Anzahl an Lehrern in der Re-

gion: von ca. 150 Einwohnern über 18 Jahren sind 35 Lehrer, das sind fast 25 % (die Schule im Ort beschäftigt 11 Lehrer). Davon sind 18, d.h. 50 %, protestantisch, 6 katholisch (17 %), der Rest konfessionslos. Hierbei sollte allerdings nicht nur die prozentuale Aufteilung interessieren, sondern auch die Motivation und das Durchhaltevermögen beim Einschlagen dieser Karriere und besonders der Modellcharakter, den die Protestanten hierbei spielen.

Jedoch scheint die Einschätzung der Rolle des protestantischen Fundamentalismus von Nolasco hier weit übertrieben:

"Los protestantes indígenas siguen algunos de los principios básicos del capitalismo, como son la creación y la acumulación de excedentes para la reinversión ampliada, que se opone a la idea de igualitarismo económico y gasto de los excedentes en los costos sociales (mayordomías, fiestas del pueblo, ornato en el centro cívico-ceremonial, etc.) que caracteriza la organización tradicional de los cristianos indios." (Nolasco 1980: 147)

Für die Bildung und Akkumulation von Kapital zur Investition fehlt die ökonomische Grundlage. Diese haben im Allgemeinen nur die Lehrer, d.h. im tertiären Sektor Beschäftigte, die allerdings nebenbei zu Verleihern von Produktionsmitteln und zu Gelegenheitsfuhrunternehmern werden. Und in den Gesprächen ist auch ersichtlich, daß das System der *Mayordomía* nicht so idealisiert werden darf, wie es hier bei Nolasco der Fall ist. Die Kosten religiöser Feste werden nun gemeinsam bestritten nach dem Motto, jeder so wie er kann, und dies wird von den in den Gesprächen Angesprochenen auch positiv kommentiert. Eine der Zielpersonen nimmt dies sogar zum Anlaß, selbst eine Argumentation gegen die *Mayordomía* aufzubauen, indem sie auf die dadurch entstehende Verschuldung des *Mayordomo* verweist: *luego nga ts-i da zo ra thai o cohi ra thai embi da después de ser mayordomo/luego después lo deja uno endrogado de deudas este después de ser mayordomo*.

Nicht umsonst werden solche Ämter Cargos genannt. Und bei einem katholischen Fest in einem anderen Dorf konnten wir beobachten, daß auch hier das Gemeinschaftsprinzip schon Eingang gefunden hat. Man sollte jedoch vermerken, daß hier deutsche katholische Priester die Region betreuen. Sie haben hier womöglich einen Einfluß. Die Ablegung der *Mayordomía* selbst ist kein Schritt zum Kapitalismus, an ihre Stelle treten andere Gemeinschaftsleistungen.

Es gibt aber noch einen weiteren Aspekt, der mit der Rolle des Alkohols verbunden ist und der, wenn man ihn so analysiert, wie wir es nun vorschlagen, in eine ähnliche Richtung geht, wie sie von Nolasco angedeutet wurde, jedoch nicht so, wie von ihr beschrieben.

Auffällig ist, sowohl in den hier analysierten Gesprächen wie bei teilnehmenden Beobachtungen, die psychische Priorität des Alkohols sowohl bei den Protestanten selbst als auch bei den anderen. Die Abstinenz bzw. das Alkohol-Tabu ist psychisch offenbar sehr prioritär. Wenn man nun bedenkt, daß Alkohol schon in präkolumbianischer Zeit ein konstitutives Element von religiösen Ritualen war, und auch die katholischen Feste sehr stark vom Alkohol geprägt sind, was man nicht als ungezügelter Trinken, sondern als konstitutives religiös-rituelles (präkolumbianisch-synkretisches) Element begreifen sollte, dann ist das Alkohol-Tabu der Protestanten dazu gerade entgegengesetzt: Das katholisch-synkretische Ritual basiert auf einer *Implikation* von Religion und Alkohol. Die protestantische Lebensführung basiert

auf dem *Gegensatz* von Religion und Alkohol. Die Übernahme des Alkohol-Tabus stellt für die Otomies damit einen gravierenden Wandel im mythischen Ordnungsgefüge dar. Die Veränderung in dieser mythisch-religiösen Symbolik ist es, die einen Wandel in der Lebensführung bewirkt und damit auch einen Wandel auf ökonomisch-materiellem Gebiet nach sich zieht.

Theologische Dimension

Wir haben oben schon darauf hingewiesen, daß die theologische Dimension meist mit anderen kombiniert wird. Die Frage, was bei einem Übertritt zu erwarten ist, wird von den Besuchten nicht als eine nach dem Seelenheil, sondern meist ökonomisch verstanden, manchmal sozial.

Bei der theologischen Auseinandersetzung muß der *Pastor*, das ergibt sich aus den Bedingungen und dem Zweck des Gesprächs, die Vorzüge seiner Religion und die Nachteile der anderen herausstellen. Auf geistlichem Gebiet ist dies z.B. das Gebetsbeten, ein Element der Pfingstbewegung:

nuni otho na ra ñethi ga umfe-e solamente de ma xogue nu ya camfri da mfatsi nua ra dathi da yapabi ra zi dada Jesu de que da ñani nu ra dathi y nu nua da unba ra ñani-a este nuni hingui ya na ra ñethi ga unfe-e ni na ra pastilla nina ra jarabe ni na cualquier embi ya ñethi otho ni u solamente na ra oración. (V-Mez 42/2)

Allá no hay medicina para darles, solamente todos los creyentes le ayudan al enfermo pidiendo a Dios, Jesús de que lo sane al enfermo, y él le da la sanidad, este, allá no hay una medicina para darles ni una pastilla, ni un jarabe, ni cualquier otra medicina, no hay ahí, solamente una oración.

Allerdings wird dadurch keineswegs die moderne Medizin in der Praxis abgelehnt. Bei Krankheiten suchen auch die uns bekannten Protestanten des Dorfes die Erste-Hilfe-Station im Dorf auf oder gehen bei gravierenden Fällen in die Klinik in Ixmiquilpan. Sie mögen darüber hinaus durchaus auch für die Gesundheit des Betroffenen beten. Die hier zitierte Passage bezieht sich hauptsächlich auf die Gesundheit in bezug auf den Alkoholismus. Hier betont der *Pastor*, daß keine Pillen helfen, sondern nur der Glaube und das Gebet. Immerhin muß anerkannt werden, daß dies insoweit faktisch richtig ist, als die Protestanten so viel Kraft aufbringen, daß sie eben nicht mehr trinken.

Ein anderes theologisches Element ist der Glaube an die baldige Wiederkehr Gottes auf Erden. Diese Glaubensvorstellung wird konversionsstrategisch so eingesetzt, daß bei einem Besuchten, der seine Unentschlossenheit ausspricht, entgegnet wird, daß wegen der bevorstehenden Wiederkehr Gottes nicht mehr viel Zeit zur Entscheidung sei (V-Mez 42/1).

In einem Gespräch wird sehr konkret auf den Totenkult, der in ganz Mexiko eine wichtige Rolle spielt und der ein synkretisches Element des mexikanischen Katholizismus ist, eingegangen, weil das Gespräch wenige Tage nach dem Totentag geführt wurde. Die Zielperson fragt, ob sie bei einem Übertritt womöglich nicht mehr ihrer toten Ahnen gedenken und die damit verbundenen Riten des Bewirtens der Toten auf dem Friedhof durchführen dürfe. Der *Pastor* bestätigt sie nicht nur in ihrer Be-

fürchtung, sondern geht auch konkret darauf ein, indem er in Zweifel zieht, daß die Toten wirklich von dem Mitgebrachten gegessen und getrunken haben. Die Zielperson, die noch gerade vorher behauptet hatte, daß die Ahnen wirklich gekommen seien, gibt nun zu, daß sie wohl selbst die Gaben zu sich genommen hat, worauf der *Pastor* eine theologische Richtung einschlägt und sagt, daß die Toten niemals wiederkehren, sondern daß Gott sie zu sich genommen habe. Entgegen der "Beweisführung" des *Pastor* beharrt der Besuchte jedoch auf der *costumbre* und versucht sogar, dieses Element bei einer möglichen Konversion in die neue Religion hinüberzureiten. Dieses präkolumbianische Element, das in den Katholizismus Eingang gefunden hat, wird aber vom *Pastor* entschieden als gottesungefällig zurückgewiesen:

nu-u xa dú gue da feni hina sino nu-u xa dú manga ha ra maca t-oyo (...) nu-u hinte adi da zi-u (V-Mez 42/1)

Los que han muerto no debemos de recordarles, nó, sino los que han muerto dice la sagrada escritura, (...) ellos no piden de comer

Ähnlich verhält es sich an anderer Stelle, als es um die *Sanitos* geht. Auch diese synkretischen Heiligenfiguren werden kategorisch abgelehnt.

Es sind im Zusammenhang mit der Rolle der Bibel für die Religion jedoch auch evidente Falschinterpretationen zu verzeichnen. Zwar wird richtig die andere, zentrale Rolle der Bibel für den Protestantismus dargestellt und vermerkt, daß im Katholizismus die Bibel nur eine Angelegenheit des Priesters sei, jedoch ist es zweifellos falsch, wenn behauptet wird, daß es sich bei der protestantischen und katholischen Bibel um verschiedene Bücher handle.

Soziale Dimensionen

In den Gesprächen taucht auch ein Element der sozialen Kontrolle auf. Es geht nicht wie oben dargelegt vom (katholischen) Priester aus, sondern von den Mitbewohnern:

com-a ya xa yandi di yohe n-adbu y luego ga uegue ua ya da ñengui ya dra ts-o ja-i ra ora-a. (V-Mez 21)

Como ya han visto que andamos junto y luego nos apartamos nos van a decir que somos gentiles en ese momento.

m-u ra hña ja-i da utsa gui he da zuje ... hingui m-é ma ra éna da n-ambi da zui. (V-Mez 42/1)

Algunas personas nos van a odiar o regañar ... hay gente que dice que le pegan o le regañan.

Es wird befürchtet, daß ein Übertreten zum evangelischen Glauben von den anderen Dorfbewohnern als negativ bewertet und eine Stigmatisierung nach sich ziehen würde. Dieses Argument, das in allen drei Gesprächen auftaucht und als Vorbehalt gegen die Konversion in dem Sinne verstanden werden muß, da es in diesem Moment die neue Religion ist, die eine neue soziale Identität bewirkt, indem sie zwei unterschiedliche religiöse Gruppen konstituiert, wird vom *Pastor* mit einem theologischen Argument gekontert, in dem aber auch die Befürchtung sozialer Isolation als berechtigt anerkannt wird. Der Verlust von Freunden in dieser Welt würde jedoch wettgemacht durch den Gewinn eines neuen Freundes: Gott. Erst in einem

zweiten Anlauf, nach einem Insistieren, wird dieses Argument auch juristisch entfaltet, indem auf die Religionsfreiheit seit Benito Juárez verwiesen wird und daß auch die Autoritäten (d.h. die weltliche Macht) diesem Gott unterstellt sind und somit keine Repression (*da za da ho-i o da gu-a-i/no podrán matarte ni correrte*) zu befürchten ist.

Aus dem Hervorbringen dieses Arguments der sozialen Kontrolle wird aber auch ersichtlich, daß auch die Betroffenen Angst vor einer Spaltung der Gemeinschaft haben. Dieser Vorwurf der Spaltung wurde auch von den mexikanischen Ethnologen in ihren Angriffen gegen das ILV erhoben. So schreibt z.B. Nolasco (1980: 147):

"La aparición del ILV en la comunidad india ha significado la división de los pobladores en dos bandos irreconciliables, con luchas entre las fracciones, y estas luchas son, con demasiada frecuencia de aniquilamiento. Buenos ejemplos tenemos entre los otomíes del Mezquital, o entre los triques de Copala, o en los poblados zapotecos de la sierra, como Laxopa y otros, o entre los huaves mareños; en otras palabras, en cualquier parte donde el ILV ha entrado, se podrían relatar casos trágicos y de extrema violencia en muchos pueblos, pero lo que vale analizar es lo que hay atrás de esta lucha intestina."

Über Spaltungen berichten auch Dow (1974: 107) bei den Otomíes der Sierra de Puebla und in einer frühen Studie Redfield (1950: 103) über Chan Kom (Maya-Region).

In dem Dorf, in dem wir unsere Untersuchungen durchführten, konnte von solchen Gewalttätigkeiten nichts beobachtet werden, aber in einem Nachbardorf ereigneten sich im Herbst 1985, also Jahre nach den aufgezeichneten Konversionsgesprächen während einer meiner Aufenthalte Gewalttätigkeiten, bei denen der *Pastor* einer noch neuen und kleinen Gruppe von Protestanten gelyncht worden und dabei nur knapp dem Tode entronnen ist.

So kann also durchaus - ohne hier Schuldzuschreibungen vorzunehmen - gesagt werden, daß objektiv die Unterschiedlichkeit der Glaubensvorstellungen die Gemeinden sozial spalten kann, d.h. daß sich innerhalb der Otomíedörfer eine neue religiös-soziale Differenzierung entwickelt, die in anderen Gesellschaften schon seit Jahrhunderten vorhanden ist, die aber die ethnische Identität, als Einheitlichkeit der Lebensweise einer in Gefahr befindlichen Gruppe, zusätzlich bedroht.

Neben der Angst vor sozialer Stigmatisierung durch die Nicht-Protestanten taucht aber noch ein weiteres komplementäres Moment der sozialen Kontrolle auf, das die sozialen Beziehungen im Dorf sehr kompliziert. Die Protestanten präsentieren sich offenbar aus der Sicht der anderen als eine geschlossene In-Group, zu der man nicht ohne besondere Einladung Zugang hat:

ngu di ntsahe ga mahe ga tsothe com-a hinxa handgahe nu ma raa da nénje ximu ha xqui né pé yu ngu hista handgahe yu pente da né na por gue-a hista mahe (V-Mez 42/1)

Como que nos apenamos de irnos o llegar como no nos han visto los otros, nos van a decir, ahora de donde viene, como que no hemos visto aquello, de repente va a decir por eso nos hemos ido.

Man befürchtet eine mögliche Abwehrhaltung gegenüber neuen Mitgliedern. Diese wird den Protestanten antizipatorisch zugeschrieben, und z.T. werden auch konkrete Stigmata, die man sich selbst zuschreibt, dafür verantwortlich gemacht, z.B. der Geruch von *Pulque*:

y ximu ga mahebu ha ri zi humunts-ihu da da nenga nu ma ra ña juáda o ña vecino da ñena xi xa ñecua na nda ñóhó yunga sei dri enga guí ua ra ora-a ua ga ponga ra nhest-ihí. (V-Mez 21)

Y si nos vayamos en su congregación va ... van a decir los otros, los señores o los vecinos van a decir: allí viene este señor, huele pulque, me dirán, en este momento a lo mejor me salgo corriendo.

Man kann also sagen, daß die Frage des Übertritts zur protestantischen Religion oder umgekehrt das Verbleiben bei der bis dahin geübten Religion nicht allein von religiösen, sondern auch von sozialen Überlegungen bestimmt wird, d.h. daß die Meinung und damit die Kontrolle der Gruppe, in der man seine wesentlichen sozialen Beziehungen verwirklicht, eine wichtige Rolle spielt. Anhänger einer Religionsgemeinschaft zu werden - das kann man aus den hier vorliegenden Daten unschwer entnehmen -, heißt nicht unbedingt von der Religion überzeugt zu sein.

Identitätsdimension der neuen Religion

Ein anderer, für uns hier besonders bedeutender Faktor ist, daß durch die Religion eine neue Identität bewirkt wird. Dies ist einerseits äußerlich durch den relativen Wohlstand der Protestanten zu erkennen. Aber sie wird auch *von den Personen selbst* als Grund für die Veränderungen ihrer Einstellungen zum Leben und zu anderen Mitgliedern gesehen. Die neue Identität erscheint aber nicht direkt als Argument in den Konversionsgesprächen. Sie erscheint als Fazit bei Fragen nach Veränderungen im Dorf, wobei sooft die Religion genannt wurde. Die sozialpsychologischen Dimension - wenn man diese Begrifflichkeit hier den Betroffenen unterschieben darf - ist offenbar aus der praktischen Orientierung der Konversionsgespräche weniger generierbar als in den auf Reflexion angelegten Interviewfragen. In Interviews (V-Mez 9/1) wird die Wirkung der neuen Religion so beschrieben, daß dadurch allgemein viele Veränderungen (muchos cambios de vida) bewirkt und wirtschaftliche Aspekte (cambio económico) berührt werden. Und besonders durch die alkoholische Abstinenz wird man ein anderer:

el alcoholismo en su finalidad pasa a destruir, pasa a la destrucción (...) en cambio la religión que se escogió ultimamente pues este ha avanzado mucho porque, este, sustituye lo que es el alcoholismo y este viene a la gente a convertirse ya en la realidad, entonces este, todos sus ilusiones sus deseos y este pues ha hecho realidad pero otra vez el trabajo otra vez de ya este ya faltaba todo lo todo aquello que se imaginaba la imaginación.

Auf die Gruppe bezogen sieht der Interviewte den Effekt der Religion, daß alle Dörfer dann *más organizados, más adelantados* würden. Und auf das Individuum bezogen wird ein neuer Mensch geschaffen:

la biblia hace conciencia y hace más uno al pa al pase para este convivir su sus trabajos e hacer uno más sociable; sale uno más constante con la gente

(comparte sensaciones) y dolores y sus problemas y así en grupo lo comparte, lo siente, lo vive y todo.

Und noch deutlicher wird der Zusammenhang von Arbeit und (neuer) Identität in folgender Aussage:

y hay más deseos de trabajar de sentirse de que uno es alguien en la vida de sentir que uno es útil.

Die protestantische Religion wird also von den Konvertiten selbst als die eine weltanschauliche Veränderung bewirkende Instanz gesehen, die man mit dem Begriff rationaler und verantwortungsvoller Lebensführung oder Modernisierung des Denkens bezeichnen könnte und die in der sozialpsychologischen Perspektive als Identitätswandel gesehen werden muß. Dabei ist "rationale und verantwortungsvolle Lebensführung" nicht absolut gemeint. Diese Einstellung bezieht sich relativ auf den vorherigen Zustand. Es ist zu vermerken, daß die Otomí-Kultur früher durchaus - wahrscheinlich in einem etwas anderen Sinne - eine rationale und verantwortungsvolle Lebensführung hatte, sonst hätte sie nicht überlebt.

Wohlgemerkt, in diesem Zusammenhang wird Identität *nicht* als ethnische verstanden, dieser Aspekt ist vielmehr ganz ausgeblendet. Die ethnische Dimension der protestantischen Religion kommt aber an anderer Stelle zum Ausdruck, und zwar bei der Rolle, die diese Religion der Otomí-Sprache zumißt. Sie gibt ihr nämlich einen systematischen Stellenwert in allen möglichen Glaubensangelegenheiten, von der Durchführung des Gottesdienstes (einer formellen Domäne) bis zu anderen von ihr organisierten Aktivitäten:

aquí . la religión está, este aquí con nosotros . lo evangélico tiene muchas ventajas . este . abarca muchos temas de . educación, abarca muchos temas de de poética, para hacer poesías, composiciones, hacer rimas, todo todo todo (unverst.) una parte en otomí. (V-Mez 9/2)

Das Endritual

Beim Endritual können wir in einem Punkte eine sehr interessante konversationelle Strategie erkennen. Es beginnt mit einer Frage des *Pastor*, ob der Besuchte die Einladung annehme und zu einem der nächsten Gottesdienste komme. Dem wird in allen drei Fällen auf eine unverbindliche Art und Weise zugestimmt. Diese erste Art von Zustimmung, die immer Bedingungen und Eventualitäten enthält, wird offensichtlich vom *Pastor* nicht als ernsthafte Zustimmung interpretiert. Jedenfalls folgen jeweils eine Reihe von weiteren Aufforderungen gleicher Funktion. Diese Reaktion auf die Zustimmung zeigt - konversationsanalytischen Maßstäben verpflichtet - die eigentliche Bedeutung dieser Zustimmung als Ablehnung bzw. Offenhalten der Verpflichtung. Die weiteren Aufforderungen bewirken zunehmend, daß die Zustimmung absoluter wird. Innerhalb dieses Rituals können neue Argumentationsphasen eingeführt oder alte wiederaufgenommen werden. Ein Indiz für eine ernsthafte Zustimmung ist, wenn der Aufgeforderte seinerseits nach dem Zeitpunkt der Gottesdienste fragt. An diesem Punkt gelingt es dem *Pastor*, eine absolute Zustimmung und Verpflichtung seitens des Besuchten zu entlocken. An dieser Stelle ist dann auch jeweils ein Ende des Gesprächs abzusehen, und die Ankündigung des

Aufbruchs wird begonnen, meist mit der Begründung, daß es schon spät geworden, daß noch etwas zu tun sei o.ä.. Es folgt eine Rückversicherungsfrage im Sinne des Festhaltens der eingegangenen Verpflichtung zum Gottesdienst zu kommen und eine Ratifizierung derselben.

Einen ähnlichen Fall hat Tannen (1979: 52) bei Griechen beschrieben. Auch da signalisiert eine Zustimmung zu einer Einladung ohne Enthusiasmus Unwilligkeit. Und nur eine Zustimmung, die auch enthusiastisch vorgebracht wird, bedeutet wirkliche Zustimmung.³⁷ Wir sollten aber vorsichtig sein, diese konversationelle Strategie als spezifisch griechisch (oder otomitisch) zu klassifizieren, wie dies Tannen nahelegt. Es werden bei den vorbehaltlichen Zustimmungen den Höflichkeitsmaximen entsprechende identitätsbedrohende Ablehnungen vermieden und identitätsfördernde Bestätigungen ausgesprochen. Dieses Verfahren bestätigt zwar das Gebot der Indirektheit bei den Otomies, kann aber wohl nicht als ethnische (otomitische) Strategie gekennzeichnet werden, denn es ist auch anderswo anzutreffen.

Konklusion

Wir haben ein Phänomen von Kulturkontakt an einem Typ von Sprechereignis, das selbst eine Instanz und ein Produkt dieses Kulturkontaktes darstellt, den Konversationsgesprächen untersucht. Wir haben dabei eine Arbeitstechnik angewandt, die Elemente der Inhaltsanalyse mit Elementen der Diskursanalyse kombiniert. Ein dezidiert diskursanalytisches Herangehen französischer Prägung ist aus zweierlei Gründen nicht angeraten. Erstens entfaltet jene Methode erst bei großem Datenmaterial ihre eigentliche Qualität, und zweitens sind hier auch eine Reihe von Defizienzen und Schwierigkeiten bei den Transformationen in Schlüsselsätze zu verzeichnen, die wiederum gerade bei einer nicht einwandfreien Sprachbeherrschung zu großem Unbehagen bei der Interpretation führen müßten. So haben wir diese Methode mit traditionell-hermeneutischen Verfahren kombiniert. Auch eine detaillierte Darstellung des Argumentationsverlaufes konnte, bei über zweihundert Seiten Transkription hier nicht geleistet werden. Wir haben die groben Züge dargestellt und einige Phasen näher untersucht.

Zu den Ergebnissen ist folgendes zu sagen:

Es ist interessant festzustellen, daß in den Gesprächen keine Vergleiche mit der nicht-otomitischen Welt hergestellt werden. Vor allem bei der ökonomischen Dimension hätte sich dies u.U. angeboten. Der Diskurs bewegt sich in seiner Thematik und seinen Beispielen innerhalb der Dorfgemeinschaft. Als Modell von "Wohlstand" fungiert nicht die städtische Gesellschaft, sondern andere Dorfmitglieder, und das, obwohl ein großer Teil der Bewohner schon in der Stadt gearbeitet hat (als Bauarbeiter, als Hausbedienstete, als Verkäufer u.ä.).

Interessant ist auch, daß die Argumente gegen den Protestantismus eher in Form von Vorbehalten vorgebracht werden, aber keine ernsthaften Gegenangriffe argu-

37 "A communicative strategy by which enthusiasm is expected in a sincere expression of one's own preferences, and brevity is expected in expressions of unwillingness to comply with the perceived wish of a close partner" (Tannen 1979: 53).

mentativer Natur gestartet werden. Bei zwei der Besuchten hat man fast den Eindruck, daß sie auf die Einladung gewartet haben.

Keiner ist über das Ansinnen des Besuches empört. Die Gespräche verlaufen in einem ruhigen, sachlichen Ton. Die Tatsache, daß es ein Dorfmittglied ist, das den Besuch unternimmt, läßt auch nie einen Vorwurf der Außensteuerung durch diese Religion aufkommen. Nur bei den *Santos* und den *Muertos* wird offensichtlich etwas berührt, was eine tiefere kulturelle Verwurzelung beinhaltet. Alle anderen "Probleme", die hier zur Sprache kommen, werden argumentativ relativ schnell akzeptiert. Wie das dann in der Praxis aussieht, ist natürlich eine andere Frage.

Der Kulturkontakt als solcher, der hier zweifelsohne stattfindet und der nach den Thesen Webers möglicherweise eine gravierende kulturelle Veränderung von einer traditionellen zu einer modernen Weltanschauung nach sich ziehen könnte, hier aber noch nicht klar zum Ausdruck kommt, ist den Betroffenen kaum bewußt. Sie handeln, obwohl es sich hier um religiöse Fragen handelt, eher *zweckrational*: Man entnimmt Elemente, die einem für bestimmte Zwecke, hier Verbesserung des Lebensstandards, geeigneter erscheinen als die vorher vorhandenen. Bei psychisch schwierigen Dingen hilft eine religiöse Orientierung offenbar bei deren Durchführung (z.B. Abstinenz). Inwieweit bewahrende und neue Elemente einen vernünftigen Ausgleich eingehen, auch auf religiösem Gebiet, wäre in einer anders gearteten Studie zu untersuchen. So schien uns z.B. die liturgische Seite des evangelischen Gottesdienstes sich außer der Sprache kaum von uns bekannten nordamerikanischen Formen zu unterscheiden. Aber hier wären Detailuntersuchungen vonnöten. Ebenso verhält es sich mit der musikalischen Gestaltung der Gottesdienste, wo allerdings durch die Instrumentierung schon Assimilierungen an mexikanische Formen zu erkennen sind.

Auch haben wir bei Protestanten durchaus auch "abergläubische" symbolische Gegenstände über Hauseingängen und dergleichen gesehen, an deren Wirkung "nicht geglaubt", die aber auch im Sinne von: "es kann ja nichts schaden" nicht ausgeschlossen werden. Insofern sind auch Studien zum konkreten Glaubensinhalt, der über die Worte hinausgeht, bei den protestantischen *Otomíes* wichtig. Der mexikanische Katholizismus lehrt uns ja, welche Inhalte sich hinter christlichen Formen "verbergen" können. Die äußere Übernahme bei inhaltlicher Bewahrung ist auch eine Form, wie kulturelle Identität bewahrt werden kann. Es ist darüber hinaus eine sehr effiziente Form von Resistenz. Diese Form der Verarbeitung von Kontakten ist in mancher Hinsicht die theoretisch interessanteste.

Es scheint uns zweifelsfrei aus den Daten hervorzugehen, daß die Gründe für die Konversion keine des Glaubens sind. Es spielen materiell-ökonomische und soziale die Hauptrolle. Die Konversion beinhaltet aber eine Veränderung des mythischen Ordnungsgefüges und der rituellen Symbolik, die v.a. mit der Rolle des Alkohols zu tun hat (Alkohol-Tabu). Dies hat Auswirkungen in materiell-ökonomischer Hinsicht und könnte bei einer weiteren massenhaften Erscheinung Auswirkungen auf die gesamte Region haben.³⁸

Dabei scheint eine Auswirkung auf die Schaffung eines größeren Selbstwertgefühls, wie es ein Informant klar erkannte, ebenfalls von der protestantischen Reli-

38 Damit soll keiner Evangelisierung das Wort geredet werden: Es gibt kein Recht zur Missionierung. Die aus unserer Sicht manchmal positiv erscheinenden Auswirkungen sind keine Rechtfertigung. Dies gilt auch für die katholische Missionierung im Zuge der Conquista, die nur eine besondere Ausprägung des Kolonialismus war.

gion auszugehen. Dieses Selbstwertgefühl ist weder ethnisch noch sozial, sondern individuell orientiert, obwohl einige Momente, wie das stärkere Gewicht der ethnischen Sprache, auch auf die ethnische Identität letztlich eine positive Auswirkung haben können, wenn auch nicht vergessen werden darf, daß der Inhalt der Religion auf okzidentale Assimilation zielt.

3. Perspektivische Charakteristik des Otomí

Da die Sprache ein zentraler Faktor für die Bestimmung einer Ethnie ist, und sich in ihrer Sprache die Verarbeitung der natürlichen und sozialen Umwelt als spezifisch ethnisch-kulturelle Aneignung und Formung niederschlägt, muß die Darstellung der Sprache integraler Teil der Ethnographie einer Gruppe, wie er hier abrißartig für die Otomíes unternommen wird, sein. Innerhalb einer Problemstellung, die der Kontakt zweier Sprachen thematisiert, ist die Kenntnis der auffälligsten Struktureigenschaften des Otomí (als des hier als unbekannt vorauszusetzenden und als "exotisch" erscheinenden Sprachkontaktelementes) ein zusätzliches Desiderat. Eine systematische Darstellung, statt nur an den im konkreten, einzelnen Fall eingebrachten Hinweisen auf gerade thematisierte Teilbereiche der Grammatik, hat den Vorzug, daß deren Stellenwert im Gesamtrahmen besser eingeschätzt werden kann. Die geeignete Form einer solchen Darstellung, die selbstverständlich nicht eine Gesamtgrammatik anvisieren kann, scheint uns eine "perspektivische Charakteristik" zu sein.

Mit Bezug auf den Begriff "Charakteristik" soll in Anlehnung an Humboldt (VI: 150 f.) eine bestimmte individuelle Eigentümlichkeit des Otomí herausgeschält werden. Und mit der näheren Bestimmung "perspektivisch" soll dem Umstand Ausdruck verliehen werden, daß diese Charakteristik von einer bestimmten Position aus durchgeführt wird. Diese Position ist eine indoeuropäische und besonders hispanistische. Dies rechtfertigt sich zunächst aus der konkret vorliegenden Situation, daß hier der Sprachkontakt des Otomí mit dem Spanischen untersucht wird und nicht etwa der mit dem Náhuatl. Darüberhinaus ist generell das erst in den letzten Jahren ins Bewußtsein gerückte Phänomen der "Überdachung" (Kloss 1978: 60 f.) Grund für diese Perspektive. Als vom Spanischen überdachtes Sprachsystem unterliegt es nicht nur auch anderweitig vorfindbaren sprachstrukturellen Kontakteinflüssen, sondern zudem soziokulturellen und auf das überdachende Sprachsystem des Spanischen hin orientierten Sprachplanungsmaßnahmen, z.B. in der Frage der Wahl von Verschriftungssystemen und in der Art der grammatiktheoretischen Beschreibungsraster für praktische Zwecke.

Eine Charakterisierung aus indoamerikanistischer Sicht würde sich davon beträchtlich unterscheiden. Sie würde entweder die genealogischen Beziehungen der amerikanischen Sprachen thematisieren und müßte die dafür relevanten Aspekte in Betracht ziehen. Oder sie würde zum Zweck der Darstellung der Einbettung des Otomí in einen mesoamerikanischen *Sprachbund* (Campbell/Kaufman/Smith-Stark 1986: 556) die in diesem Zusammenhang relevanten Merkmale fokussieren, nämlich die Merkmale, die als Kandidaten für Gemeinsamkeiten mit Sprachen in geographischen Arealen in Frage kommen, und die nicht auf genetische Gemeinsamkeit zu-

rückgehen, sondern auf Diffusion durch Kontakt. Welche Rolle diese Merkmale im System der jeweiligen Sprache spielen, bleibt dabei unberücksichtigt, da diese für ein solches Untersuchungsziel nicht relevant ist.

Jedoch bezieht die gewählte Form der perspektivischen Charakteristik Elemente dessen mit ein, was Ineichen (1979: 111) "typologische Charakterisierung" genannt hat, indem entlang der geläufigen Typologisierungsmarkmale vorgegangen wird, sodaß auch ein Anschluß an die Sprachtypologie gegeben ist.

Allgemeine Lage der Erforschung des Otomí

Schon im Zuge der Missionierungsbestrebungen und der nachfolgenden seelsorgerischen Betreuung der katholischen Kirche in der Kolonialzeit, die wir ganz schematisch bis zur Unabhängigkeit Mexikos (1820) rechnen, entstanden eine ganze Reihe von Studien (Grammatiken und Wörterbücher) zum Otomí. In der kürzlich erschienenen, äußerst verdienstvollen Bibliographie von Contreras García (1985/86) sind alle Texte, die mit dem Otomí unter dem Aspekt der Castellanisierung zu tun haben, aufgeführt. Die meisten der Studien wurden jedoch nicht publiziert und liegen nur als Manuskripte verstreut in mehreren Ländern vor, einige wurden in späteren Jahrhunderten nachträglich veröffentlicht, andere sind offenbar verschollen. Auf jeden Fall zeigt die Aufstellung von Contreras García - auch hinsichtlich der anderen Indianersprachen - eine erstaunliche sprachwissenschaftliche Aktivität. Gedruckt oder nachträglich ediert sind z.Zt. folgende Grammatiken und Wörterbücher allgemein zugänglich:

Die Grammatik des Pedro de Cárceres ist Ende des 16. Jahrhunderts entstanden (1580), aber erst 1905 ediert. Im 18. Jahrhundert entstanden die Grammatik des Luis de Neve y Molina (1767, Faksimile 1975) und die anonymen *Luces del Otomí*, deren Entstehung E. Buelna, der das Manuskript 1896 ediert, als kurz nach der des Neve y Molina datiert. Die *Luces del Otomí* stellen eine Sammlung von Exzerpten und Zusammenfassungen früherer Manuskripte und Schriften zur Grammatik und zum Wortschatz des Otomí dar. Berichtet wird über Manuskripte folgender Autoren:

- 1) Don Eusebio de Escamilla, Lehrstuhlinhaber an der Universität Mexikos
- 2) Den Schülern von D. Ignacio Santoyo, Capellan am Hospital Real und Synodal des Otomí
- 3) Horacio Carochi
- 4) Francisco Jiménez
- 5) Juan Sánchez de la Baquera, Secularpriester von Tula (Diese Studie ist nur als Manuskript erhalten.)
- 6) Luis de Neve y Molina, der von Kind auf Otomí gesprochen haben soll.

Für das 19. Jahrhundert ist das als Anhang zu einem Katechismus konzipierte Wörterbuch von Joaquín López Yepes (1826) und die Dissertation zum Otomí, in der es vor allem um die angenommene Verwandtschaft zum Chinesischen geht, von Manuel Crisóstomo Nájera (1845) zu nennen.

Eine weitere Dissertation zum Otomí hat der Otomi-Muttersprachler G. Mendoza (1872a) verfaßt und im *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística* (in dem später auch die Grammatik des Pedro de Cárceres editiert

wurde) veröffentlichen können. Interessant ist diese Arbeit weniger wegen ihres Beitrages zum Otomí selbst als wegen der Kontroverse mit F. Pimentel, zu der sie Anlaß gab (Pimentel 1872a, Mendoza 1872b, Pimentel 1872b). Hier wurden am Beispiel des Otomí einige interessante Fragen sprachwissenschaftlicher Ideologien (Armut-Reichtum von Sprachen, soziogenetische Entstehung von historischen Sprachen, subjektive ästhetische Empfindungen gegenüber einer bestimmten Sprache u.ä.) diskutiert, die auch heute noch als Diskussionspunkte immer wieder auftauchen.

Im Zuge des Projektes eines Otomí-Wörterbuches hat Ecker (1949/50) als Einleitung zu diesem nicht zu Ende geführten Vorhaben auf der Grundlage einiger der genannten Schriften einen Abriß der Grammatik des - kolonialzeitlichen - Otomí versucht. In eine modernere und revidierte Darstellungsform bringt Kudlek (1982) das "klassische" Verbalssystem des Otomí auf der Grundlage der Grammatiken von Cárceres und Alonso Urbano (1605). Letztere ist eine nur als Manuskript vorliegende kurze Grammatik von 30 Seiten mit einem dreisprachigen Wörterbuch Spanisch-Náhuatl-Otomí. Auf der Grundlage von Neve y Molinas Grammatik hat auch Wilhelm von Humboldt eine Grammatik des Otomí verfaßt (die bei Contreras García (1985/86) nicht genannt wird), die als Manuskript in der Staatsbibliothek Berlin lagert.

Die erste deskriptive Beschreibung des Otomí im 20. Jahrhundert gibt Jacques Soustelle (1937: 103-263) innerhalb der ethnographischen Studie zur Sprachfamilie der Otomí-Pame-Gruppen.³⁹ Er beschreibt darin nicht nur das Otomí, sondern leistet auch eine diatopische Gliederung und bietet eine kleine Geschichte des Sprachwandels seit den ersten schriftlichen Dokumenten. Die weitere Beschäftigung mit dem Otomí in diesem Jahrhundert ist dann geprägt von den Linguisten des Summer Institute of Linguistics, obwohl auch außerhalb dieser Organisation wichtige Studien zum Otomí durchgeführt wurden (z.B. von dem naturalisierten Österreicher Robert Weitlaner und seinen Schülern sowie dem Nordamerikaner H. Russel Bernard). Neben vielen Studien in Fachzeitschriften von Ethel Wallis, Donald Sinclair, Doris Bartholomew, Joyce Jenkins, Katherine Voigtlander, Nancy Lanier, Harwood Hess, Artemisa Echegoyen Gleason, sind an größeren Werken vor allem Hess (1968), *Luces contemporáneas* (1979, erarbeitet v.a. von K. Voigtlander, Jenkins, Echegoyen Gleason) und das noch unveröffentlichte Wörterbuch von Sinclair zu nennen. Darüber hinaus gibt es eine Anzahl von historisch-komparativen Studien zur Otomangue-Sprachfamilie, von denen als einschlägig neben Soustelle (1937) noch Bartholomew (1965) und Rensch (1976) zu nennen sind.

Typologische Beschreibung

Die Forschungslage bewirkte, daß es bis vor kurzem keine typologische Beschreibung des Otomí gab. Die Handbücher waren sehr zurückhaltend. In Meillet/Cohens Handbuch (1952) beschränkte man sich, ebenfalls wie noch in den

39 Handschriftliche Aufzeichnungen zum Otomí liegen auch von W.P. Lehmann vor, der zu dieser Sprache m.W. allerdings nie etwas veröffentlicht hat. Sie befinden sich in der Bibliothek des Iberoamerikanischen Instituts in Berlin.

Current Trends of Linguistics (Mc Claren 1973), fast gänzlich auf Angaben zur Einordnung in Sprachfamilien, zur geographischen Lage und zu demographischen Zahlen. Eine eigenständige typologische Charakterisierung existiert (mit Ausnahme der Beschreibung von Adelung (1806)) auch heute noch nicht, jedoch kann man den von Suárez (1983) in äußerst verdienstvoller Arbeit zusammengestellten und synthetisierten Analysen mesoamerikanischer Sprachen wertvolle typologisierende Daten entnehmen.

Serébrennikow (1975 II: 432) nennt als weithin benutzte typologische Merkmale von Sprachen, an denen wir uns hier auch orientieren wollen:

- Vorhandensein oder Fehlen bestimmter nasaler, labialisierter, pharyngaler Phonemgruppen
- Opposition von Länge und Kürze sowie Offenheit und Geschlossenheit der Vokale
- Vokal- oder Konsonantenharmonie
- Silbenstruktur
- Vorhandensein oder Fehlen von Tonhöhen
- feststehende oder nicht-feststehende Betonung
- Korrelation zwischen Silbe und Morphem, Silbe und Wort, Morphem und Wort
- Veränderungen oder Nichtveränderungen an der Morphemfuge (Agglutination-Fusion)
- Zusammenfall oder Nichtzusammenfall von Nominal- und Verblexemen bzw. der Grad des Gegensatzes zwischen Wortbildungs- und Wortabwandlungsmorphemen
- Wortzusammensetzung vs. Wortverknüpfung vs. Wortableitung
- Präfigierung vs. Postfigierung
- Vorhandensein oder Fehlen der Kongruenz zwischen Determinatoren und Determinandum sowie die Arten dieser Kongruenz
- ergative Satzkonstruktion
- Besonderheit der Wortfolge

Nicht alle der hier als Kandidaten aufgeführten Kriterien sind für das Otomí, das wir charakterisieren wollen, relevant und nicht zu allen ist es uns möglich, Aussagen zu machen.

Genetische Charakterisierung

Das Otomí ist eine Sprache, die genetisch klassifiziert innerhalb der Otomangue-Sprachfamilie zu der Untergruppe des Otopame zählt. Die Otomangue-Familie enthält daneben noch die Untergruppen des Popolocanischen, des Subtiaba-Tlapanekischen, des Amuzgo, des Mixtekanischen, des Chatino-Zapotekischen, des Chinantekanischen und des Chiapanekisch-Mangue. Innerhalb der Otopamegruppe bilden die Gruppen des Otomianischen und des Pameanischen zwei Hauptgruppen. Die Otomianische Gruppe gliedert sich in das Otomí einerseits und das Mazahua andererseits (vgl. hierzu Suárez 1983: XVI). In Mexiko werden neben der Otomangue-Sprachfamilie noch die Uto-Aztektische, die Totonak-Tepehua, die Taraskische, die Cuitlatekische, die Huave, die Tequistlatekisch-Jicaque, die Mixe-Zoque und die

Maya-Sprachfamilien unterschieden, von denen die meisten ähnlich komplexe Untergliederungen aufweisen wie die Otomangue-Familie. Zwar hat Greenberg (1987) die These aufgestellt, daß sich alle auf den beiden Teilen des amerikanischen Kontinentes befindlichen Sprachen (außer dem Eskimo-Aleutischen und dem Na-Dene) zusammenfassen lassen, also genetische Verwandtschaft aufweisen ("fall into a single vast assemblage", 1987: 38), doch ist allein in Mexiko mit seinen neun Sprachfamilien und (noch vorhandenen, offiziell als solchen definierten) 56 Sprachen - ohne die dialektale Untergliederung zu berücksichtigen - die Situation sicher ebenso komplex wie in ganz Europa (mit Einschluß des europäischen Teiles der Sowjetunion).

Allerdings ist dieser Vergleich nicht ganz unproblematisch. Da es oberhalb des Begriffs Sprache keine Standardterminologie für Grade der Differenzierung von Gruppierungen gibt (Suárez 1983: 26), spricht Suárez bei Gruppierungen wie "Otomangue" lieber von "Hyperfamilie" oder "Stamm" ("stock"). In diesem Sinne befände sich die Gruppierung "Otomangue" sogar auf der Ebene "Indogermanisch".⁴⁰

Wenn man - abweichend vom genetischen - das Kriterium des Sprachbundes ins Spiel bringt, und parallel zum kulturellen Raum Mesoamerika einen mesoamerikanischen Sprachbund ansetzt, wofür Campbell/Kaufman/Smith-Stark (1986), gestützt auf fünf Kriterien, plädieren, dann ist Mexiko in dieser Hinsicht mindestens zweigeteilt, denn die nördliche Grenze dieses mesoamerikanischen Sprachbundes verläuft durch Mexiko, entlang einer Linie, die in etwa durch die Städte Tepic, Guanaajuato und Tampico markiert wird.

Phonetisch-phonologischer Bereich

Die charakteristischste Erscheinung im phonologischen Bereich des Otomí ist sicher der phonematische Charakter der Tonhöhen. Das Otomí operiert auf zwei Tonhöhen und unterscheidet drei Tonhöhenausprägungen: Hochton, Tiefton und steigender Ton. Uns scheint, daß Náxera (1845: 32,47) als erster auf die Qualität des Otomí als Tonsprache hingewiesen hat. Cárceres sagt noch nichts darüber aus und Ecker (1949/50), der auf den früheren Grammatiken beruht, ebenfalls nicht. Soustelle (1937: 430) weist den von Náxera (1845) als "modulaciones de la voz" ange deuteten Sachverhalt jedoch noch weit von sich:

"Il a d'abord essayé d'établir que tous les mots otomís ne comportent fondamentalement qu'une syllabe, qu'il y a donc de nombreux homophones, et qu'on distingue ceux-ci au moyen de tons analogues à ceux du chinois (cf. Náxera 1845: 29). Nous ne voyons là que la description maladroite des nasalisations, des glottalisations etc. (...) qui devaient surprendre si fort un Espagnol. Mais Náxera,

40 Das wird auch durch die Bemerkung gestützt, daß globale Einschätzungen des Grades an Differenzierung innerhalb der Gruppe des Chatino-Zapotekischen dem der Differenzierung innerhalb der Romanischen Sprachen gleichkommen (Suárez 1983: 25).

lui, en déduit que l'otomí possède des tons, il ajoute même que les tons ne suffisent pas, car 'muchas palabras, aun con los mismos tonos, significan distintas cosas (...)' (Soustelle 1937: 430).⁴¹

In der neueren Otomí-Forschung ist es seit dem Aufsatz von Sinclair/Pike (1948) jedoch allgemein anerkannt, daß das Otomí mit Tonhöhen arbeitet (Andrews (1949), Wallis (1968), Bernard (1966)), um Homophone zu unterscheiden, und daß die Töne damit phonologische Qualitäten aufweisen (vgl. auch Rivet et al. 1952: 1078):

hoch /^h/, tief /^l/ und steigend /^V/

'pá	(er verkauft)
'pà	(er geht normalerweise)
'pě	(es ist stickig)
'ḥcʔé	(er legt etwas auf eine Oberfläche)
'ḥcʔè	(es (die Frucht) ist auf dem Baum)
'ḥcʔè	(es breitet sich aus, z.B. eine Krankheit)

(Beispiele aus Wallis 1968)

thúhu (Lied), thǔhu (Hunger), thùhu (Name)

dí-hóhki	(ich säubere (etwas)),
dí-hòhki	(ich schärfe (ein Messer)).
rá-ʔyó	(er reitet es (ein Pferd))
rá-ʔyǒ	(er geht)
dí-hècʔe	(ich niese)
dí-hécʔe	(ich bedecke (jemanden) mit einer Decke)

(Beispiele aus Andrews 1949: 215)

rá j̣-ni	(su masa)
rá j̣-ni	(su metate)
rá j̣-ni	(su bigote)

(Beispiele aus *Lucas contemporáneas* 1979: 24)

Beim Vokalsystem des Otomí kann man hervorheben, daß es neben den Oralvokalen /i/, /e/, /æ/, /ɨ/, /a/, /u/, /o/ und /ɔ/ auch den Schwalaut und einige Nasalvokale aufweist. Im Otomí der Sierra de Puebla finden sich nasales /ĩ/, /ẽ/, /ã/ und /ũ/. Im Otomí des Valle del Mezquital gibt es nach Wallis (1968: 90) nur nasales ɛ und nasales ̃. Bernard (1967, 1973) spricht der Nasalität im Otomí des Mezquital für die neuere Zeit den phonematischen Status ab.

Nach Wallis (1968: 90) gilt also für das Otomí des Mezquital:

	vorn		zentral		hinten	
	oral	nasal	oral	nasal	oral	nasal
Hoch	i		ĩ		u	
Mittel	e	ɛ	^		o	
Tief	ε		a	̃	ɔ	

41 Soustelle ist allerdings insofern in seiner Kritik Recht zu geben, als an den Stellen, an denen Náxera von Tönen spricht, er wirklich eine Klassifikation in Termini wie nasal, gutural, pectoral, pectoral-nasal und sonido claro aufstellt (S. 29), aber er zielt S. 32 doch auf den Sachverhalt der Tonhöhen ab, ohne ihn klar beschreiben zu können.

Im Otomí der Sierra gibt es nach *Luces contemporáneas* (1979: 346) zusätzlich nasales /i/, /u/ und /ɛ/, jedoch nicht nasales /e/. Eine phonematische Opposition von langen und kurzen Vokalen existiert nicht, jedoch die von Offenheit und Geschlossenheit (bei e/ɛ und o/ɔ).

Das Konsonantensystem weist (im Vergleich zum mexikanischen Spanisch) kein /l/ auf, beinhaltet jedoch die Phoneme /h/, /θ/⁴², /tʰ/, /ʃ/⁴³ und /z/.

Ein hervorstechendes Merkmal im Bereich des Konsonantismus ist der Knacklaut (Glottisschlag, span. "Saltillo"). Dieser Laut hat unterscheidenden Charakter und muß als ein Phonem angesehen werden:

ra tøhø	(der Stab)	(ø = Schwalaut ʌ)
ra t'øhø	(der Berg)	
ra yo	(die Kerze)	
ra 'yo	(der Stengel)	

(Beispiele aus *Luces contemporáneas* 1979: 21)

Konsonanten des Otomí des Valle del Mezquital (nach Wallis 1968: 89)

	labial	apical	palatal	velar	glotal
stimmlose Obstruenten	p	t	c	k	ʔ
stimmhafte Frikative	b	d		g	
stimmlose Frikative	f	θ		x	h
stimmlose Sibilanten			s	ʃ	
stimmhafte Sibilanten			z		
Nasale	m	n	ɲ		
Halbkonsonanten und Vibranten	w	r	y		

Das von Bernard (1973) aufgestellte System stimmt in der Art der Konsonanten mit dem von Wallis überein. Er ordnet sie nur teilweise anders ein, z.B. die Sibilanten innerhalb der Frikativa, differenziert apico-dental und apico-alveolar einerseits und lamino-velar und dorso-velar andererseits. Damit entfällt die Kategorie palatal.

- Silbenstruktur

Die bevorzugte Silbenstruktur im Otomí ist KV. Dies gilt offenbar für die meisten Sprachen der Otomangue-Familie (Suárez 1983: 37). Jedoch finden sich nach Andrews (1949) im Otomí von Temoaya auch sowohl offene wie geschlossene Silben und Konsonantenhäufungen (bis zu zwei). Drei Konsonanten treten nur dann auf, wenn der Anfangskonsonant ein nasaler ist. Vokalhäufungen finden sich nur mit i in zweiter Position. Im Überblick:

42 Die Differenz besteht hier zum mexikanischen Spanisch, das kein θ kennt (seseo).
 43 /tʰ/ und /ʃ/ sind im mexikanischen Spanisch jedoch in jedermann geläufigen Toponymen indigener Herkunft vertraut: z.B. Uxmäl, oder aus geläufigen Náhuatl-Namen: Huitzilopochtli, Netzahualcoyotl, Quetzalcoatl.

Offene Silben:	KV, KVi, KKV, KKVi, NKV, NKVi, NKKV;
Geschlossene Silben:	KVK, KKVK, NKVK, NKKVK.

- Die Situation der Orthographie

Hier beschreiben wir einen Zustand, der für die meisten indigenen Sprachen (nicht nur) in Mexiko gilt. Wie diese hat das Otomí noch keine verbindliche Orthographie. Allerdings sind die bis heute existierenden Texte in Otomí nicht von Otomí-Muttersprachlern geschrieben worden, sondern von Sprachwissenschaftlern (heute) und von Priester-Grammatikern (früher). Die vorliegenden Texte und linguistischen Beschreibungen wählen als Graphie zum Teil sehr unterschiedliche Konventionen. Auch die Frage, welche phonologischen Phänomene überhaupt (und wann) graphischen Niederschlag finden, ist uneinheitlich gelöst.⁴⁴

Daneben finden sich auch häufig phonetische Transkriptionssysteme, die als praktikable Orthographie ausscheiden (vgl. hierzu die vergleichende Darstellung der verschiedenen Transkriptions- und Graphiesysteme im Anhang). Die Unterschiede betreffen v.a. die graphische Realisierung des Glottisschlages, die Nasalvokale und die Markierung der Tonhöhen. Zum Teil unterliegen den Unterschieden in der Graphie auch unterschiedliche Einschätzungen über das Phonemsystem. So nimmt Bernard z.B. keine Markierung der Nasalität vor, weil er sie als nicht mehr phonologisch relevant ansieht.

Ein Teil der Schwierigkeiten der Schaffung einer Orthographie liegt aber auch in soziolinguistischen Problemen. Neben der primären Aufgabe einer Repräsentation aller phonologischen Kontraste einer Sprache gelten für die indo-amerikanischen Sprachen noch die Anforderungen, daß das Graphiesystem nicht zu sehr von dem der jeweiligen Nationalsprache abweichen sollte, damit keine Verwirrung bei der Castellanisierung entsteht. Zweitens sollen bei alldem nur Zeichen verwendet werden, die in handelsüblichen Druck- und Schreibmaschinen gängig sind.

Grammatikalischer Bereich

Wortklassen

Im Otomí kann man nach *Luces Contemporáneas* (1979: 33) folgende Wortklassen unterscheiden:

Substantive	Artikel
Verben	Pronomen
Adjektive	Präpositionen
Adverbien	Konjunktion

44 Zum Problem der Graphie des Otomí vgl. die Diskussion von Hensey (1972) und Bernard (1973), Bartholomews (1979) Kritik an dem System, das Bernard/Salinas Pedraza (1976) gewählt hatten und Bernards (1980) Entgegnung darauf. Probleme der Orthographie sprechen erneut Hill/Hill (1984) in ihrer Rezension der *Luces contemporáneas* (1979) an. Trotz einiger Mängel sehen sie deren System als das bisher Beste an und nennen das von Bernard entwickelte "ill-conceived", weil "it includes grotesqueries" (S. 240).

Hierbei ist die Kategorie Präposition ein besonderer Fall. Ursprünglich scheint es keine Präpositionen im Otomí zu geben. Die heute Existierenden sind Entlehnungen aus dem Spanischen.

Wortfolge

Die Wortfolge ist eines der geläufigsten Typologisierungsmkmale, da es einen Vergleich mit vielen anderen Sprachen erlaubt (Ineichen 1979: 130 ff.). Suárez (1983: 95) charakterisiert das Otomí de la Sierra (auf der Basis von *Luces contemporáneas* 1979) nach diesem Merkmal:

VOS⁴⁵ Pr NG AN DN NIN AMSt

Im Einzelnen besagt dies:

- a) *VOS*: Verb steht im Hauptsatz in Anfangsposition, gefolgt vom Objekt und dann dem Subjekt (vgl. auch *Luces contemporáneas* 1979: 31). Die anderen Satzglieder bleiben hier unberücksichtigt.
- b) *Pr*: besagt, daß bestimmte Relationen von der Stellung des Ausdrucksmittels her präpositional (statt postpositional) zu stehen kommen. (Das bedeutet nicht, daß es sich um die Wortklasse Präposition handeln muß). Es wird hier nicht gesagt, ob es sich um die entlehnten spanischen Präpositionen handelt.
- c) *NG*: Genetivattribut, darunter sind alle Besitzerrelationen in nominalen Konstruktionen zu verstehen, stehen nach dem regierenden Nomen.
- d) *AN*: Adjektive, darunter sind typologisch alle Wörter zu verstehen, die Qualität ausdrücken und attributiv zu einem Nomen stehen (auch wenn sie den Status von Verben und Nomen haben), stehen vor dem regierenden Nomen.
- e) *DN*: Determinatoren stehen vor dem Nomen.
- f) *NIN*: Numerale stehen vor dem regierenden Nomen.
- g) *AMSt*: Bezieht sich auf die Stellung der Elemente in Vergleichsstrukturen. Die hier angegebene Stellung besagt, daß das Adjektiv (A) vor dem Vergleichsmarker (M) und dieser vor dem Vergleichsstandard (St) zu stehen kommt. Diese Struktur entspricht der Deutschen (besser (A) als (M) Fritz (St)).

Das Substantiv

Das Substantiv wird nicht durch die Kategorie Numerus gekennzeichnet. Es gibt im Otomí jedoch einen Determinator (Artikel) (was offenbar nur für wenige meso-amerikanische Sprachen zutrifft, Suárez 1979: 86), der eine Singular- und eine Pluralform hat. Diese kategorielle Unterscheidung wird also alleine am Artikel (und Verb, s.u.) geleistet und ist nicht redundant wie z.B. im Spanischen, das eine Kongruenz von Substantiv und Artikel im Numerus erfordert. Das Substantiv wird ebenfalls nicht in den Kategorien des Genus unterschieden. Bei Lebewesen, deren Geschlecht unterschieden werden soll, existieren entweder spezifische Lexeme, oder es gibt entsprechende Präfixe, die dies ausdrücken (cf. *Luces contemporáneas* 1979: 51 und 57).

Es werden kategorial zwei Arten von Substantiven unterschieden: belebte und unbelebte. Diese Unterscheidung korreliert mit einer doppelten Besetzung der Ver-

45 VOS setzen auch Campbell/Kaufman/Smith-Stark (1986: 547) an.

ben des Habens und Seins, d.h. bei einem belebten Substantiv muß eine Art der Sein-/Haben-Verben gewählt werden, bei unbelebten Substantiven die andere Klasse:

unbelebt	i ja - ist, es gibt ... i pe'ts'i - (er) hat ...
belebt	i'bui - (er) lebt, es gibt, ist ... i si - (er) hat

(Luces contemporáneas 1979: 51)

Konversion

Im Otomí existiert sehr häufig das Verfahren der Konversion, bei dem ohne morphologische Kennzeichnung Verben als Substantive gebraucht werden können. Manchmal wird dies auch durch die Prä-Elemente m- oder n- kenntlich gemacht (cf. *Luces contemporáneas* 1979: 57).

Wortzusammensetzung

Wie im Deutschen besteht die Möglichkeit der Substantivkomposition, so daß (manchmal mit leichten Veränderungen an den Auslauten des ersten Lexems) komplexe Formen gebildet werden können, und zwar: Substantiv-Substantiv, Verb-Substantiv, Adjektiv-Substantiv. Dies ist wie im Deutschen ein offenes und kreatives System, bei dem es zu spontanen Neubildungen kommen kann (*Luces contemporáneas* 1979: 49).

Das Verb

Der Bereich des Verbs ist im Otomí äußerst komplex. Hess (1968: 20) unterscheidet neun semantische Verbtypen, darunter solche wie transitiv, intransitiv, indefinit, stativ und qualitativ.

Die Konjugation der Verben ist dabei sehr vielfältig, und zwar werden hierzu sowohl Prä- als auch Suffixe eingesetzt. Das Otomí-Verb existiert in den Kategorien Modus, Tempus, Aspekt, Person und Vox. Diese Kategorien werden durch Präfixe (genauer: proklitische Elemente) ausgedrückt. Die Präfixe sind "verbunden" (Fusion), d.h. ein Formelement drückt alle genannten Kategorien simultan aus. Der Numerus der Personen wird als Suffix des Verbs realisiert, nicht am Präfix selbst. Dies sind Kennzeichen, die im allgemeinen auf flektierende Sprachen zutreffen. Hervorzuheben ist, daß innerhalb der Kategorie Modus ein ungewöhnlicher "Modus des Umstandes" (s.w.u.) existiert und daß unter der Kategorie "Aspekt" nicht Dauer oder Abgeschlossenheit der Handlung zu verstehen sind, sondern eine besondere *Verbalkategorie der Lokalisierung*.

Hervorheben im Bereich des Verbs möchten wir zusätzlich einige auffallende Phänomene:

1. Im Bereich des Numerus hat das Otomíverb nicht nur Singular und Plural, sondern auch einen Dual, der außerdem noch in sich differenziert ist in einen inklusiven Dual, d.h. der Angesprochene ist mit eingeschlossen, und einen exklusiven Dual, bei dem der Angesprochene nicht mitgemeint ist, sondern ein Dritter (*Luces contemporáneas* 1979: 79).

2. Nach *Luces contemporáneas* (1979: 109 f.) hat das Otomí die Kategorien Aktiv und Passiv. Voigtlander/Bartholomew (1972) sprechen hinsichtlich des "Passiv" neutraler von Objekt- und Subjektdefokussierung (in Kasusgrammatischer Terminologie: "goal and agent defocus") mittels bestimmter Präfixe. Im Gegensatz zum Spanischen ist das Passiv sehr gebräuchlich. Das Passiv kommt den kulturellen Normen des indirekten Sprechens sehr entgegen, da es im Otomí die Nennung des Agenten nicht erlaubt, d.h. obligatorisch unpersönlich ist (im Gegensatz etwa zum Deutschen, wo die Nennung des Agenten fakultativ ist) (*Luces contemporáneas* 1979: 110).
3. Der schon genannte Lokativ-Aspekt hat diese - vielleicht ungewöhnliche - Bezeichnung, weil es sich um eine Verbalkategorie handelt. Sie wird im Verbund mit anderen Kategorien mittels Präfixen der Verbkonjugation ausgedrückt und indiziert, daß sich die Handlung an einem anderen Ort als dem der Sprechsituation abspielt oder abspielte (*Luces contemporáneas* 1979: 123). Dieser Aspekt hat damit lokal-deiktische Funktionsweisen; seine Bedeutung hängt von der deiktischen Sprachorigo ab.

In *Luces contemporáneas* (1979: 123) wird als sekundäre Nuance dieses Lokativ-Aspektes angegeben, daß bestimmte Präfixe auch anzeigen können, daß sich die Aktion unterhalb, oberhalb oder auf gleicher Höhe wie die Sprechsituation abspielt. Diese grammatikalisierte Höhendifferenzierung erklärt sich aus dem Siedlungsgebiet der Otomíes in gebirgigen Regionen.⁴⁶

4. Bei den Verben ist noch hervorzuheben, daß es bei den Verben des Seins und Habens jeweils zwei Varianten gibt, die sich kollokativ unterschiedlich verhalten, nämlich im Hinblick auf Substantive mit dem Merkmal "belebt" bzw. "unbelebt"⁴⁷ (bei Sein: Subjektfunktion, bei Haben: Objektfunktion):

i ja - (sein)	}	unbelebt
i pe'ts'i - haben		

i 'bui - (sein)	}	belebt
i si - (haben)		

Morphemfuge

Zwei weitere, und zwar morpho-phonologische Erscheinungen des Verbs sind zu erwähnen: der Wegfall von Teilen des Verbstammes an dessen Ende und ein Wechsel des Anfangskonsonanten der Verbwurzel.

Wegfall von Elementen am Ende der Verbwurzel

Dieser Wegfall stellt sich ein, wenn das Verb auch durch Numerus, direkte und indirekte Objekte, den Benefaktivus, emphasierende oder adverbiale Pronomen, sei es in Suffixform oder nominalen und adverbialen Formen, markiert wird, die nach

46 Dies gilt zumindest für die Region der Sierra de Puebla, die Grundlage für *Luces contemporáneas* (1979) ist. Wieweit dies auch für das Mezquital-Otomí gilt, konnten wir bisher nicht nachprüfen.

47 Diese Unterscheidung schätzt man in *Luces contemporáneas* (1979: 339) als "diferencia étnica de ver la realidad" ein.

dem Verb stehen. Von der Elision sind Laute und Silben betroffen. Es kann also gesagt werden, daß sich unter dem Einfluß von hinzutretenden Elementen das Verb an seinem Ende verkürzt (*Luces contemporáneas* 1979: 129 ff.). Die Formen des Wegfalls sind sehr komplex und können nach der Art der Verbendungen klassifiziert werden. *Luces contemporáneas* (1979) unterscheiden hinsichtlich ihres Verhaltens bei der Apokope drei Hauptkategorien von Verben, wobei die dritte Gruppe in weitere acht Untergruppen unterteilt werden kann.

Wechsel des Anfangskonsonanten

Die Verben einer bestimmten Konjugationsklasse (nämlich die, die die 3. Person des Präsens mit dem Präfix *i* und die 3. Person des Futurs mit *da* bilden) wechseln in bestimmten Formen, nämlich der 3. Person der Tempora Präteritum, Futur, Perfekt und Plusquamperfekt des Aktiv den Anfangskonsonanten der Verbwurzel. Dieser Wechsel kann als Lenisierung gefaßt werden (es finden sich $k/j \rightarrow g$, $t/th \rightarrow d/nd$, $p/f \rightarrow b/mb$, $s \rightarrow z$). Ein weiterer Fall betrifft die 2. Person der gleichen Tempora, dort wechseln aber nur $h \rightarrow hy$ und $' \rightarrow 'y$.

Eine noch komplexere Form und komplexere Bedingungsfaktoren dieses Konsonantenwechsels findet man beim Passiv. Die Art des Konsonantenwechsels ist dabei unterschiedlich zu der des Aktivs (vgl. *Luces contemporáneas* 1979: 114 ff.) Solche Erscheinungen finden sich nicht bei agglutinierenden und isolierenden Sprachen.

Das Otomí kennt ursprünglich keine Präpositionen und hat "stattdessen" zum Ausdruck von lokativen, temporalen, benefaktiven, kausalen u.a. Beziehungen ein äußerst komplexes System von Verbformen entwickelt (vgl. den genannten Lokativ-Aspekt). Aber im heutigen Otomí sind eine großen Anzahl entlehnter Präpositionen aus dem Spanischen festzustellen, so daß die Aussage der nicht-vorhandenen Präpositionen derzeit so nicht mehr aufrechterhalten werden kann (Hess 1968: 63 ff., *Luces contemporáneas* 1979: 301 ff.).

Lexikalischer Bereich

Es ist natürlich unmöglich, den lexikalischen Bereich des Otomí auch nur annähernd irgendwie befriedigend zu beschreiben. Das Lexikon wird zur Typologisierung auch selten verwandt. Das bisher ausführlichste, aber erst seit kurzem (und noch nicht offiziell) vorliegende Wörterbuch des Otomí von Donald Sinclair ist zweisprachig, und gibt jeweils nur ein, oder bei Homonymen und Polysemien mehrere spanische Entsprechungen an. Es gibt zwar auch Angaben zu Wortklassen, Synonymen und Antonymen, aber keine Bedeutungsbeschreibungen, Wortfeldangaben usw.⁴⁸

Auf eine Besonderheit der Personenbezeichnungen im Bereich der Verwandtschaftsnamen und -relationen möchten wir jedoch hinweisen. Diese weisen im Sinne

48 Auf 711 Seiten werden pro Seite zwischen 9 und ca. 15 Einträge behandelt. Geschätzt dürfte es sich also um 7.000 bis 9.000 Einträge handeln, wobei jedoch Varianten, Doppeleinträge u.a. bei einer quantitativen Festlegung des Wortschatzes abzuziehen wären. Das Wörterbuch verzeichnet auch die spanischen Entlehnungen.

von Levinson (1983: 91) eine absolute *geschlechtsdeiktische* Form auf: Gleiche Personen werden in ihrem Verwandtschaftsstatus anders bezeichnet, je nachdem ob der Sprecher männlich oder weiblich ist.⁴⁹ So wird ñøhø 'Mann', nur von Männern für Männer benutzt.

	von männlichen Sprechern benutzt	von weiblichen Sprechern benutzt
älterer Bruder	<i>juada</i>	<i>ida</i>
ältere Schwester	<i>nju</i>	<i>jujue</i>
Mann	<i>ñøhø</i>	<i>dame</i>

Nach Tranfo (1974: 149) gibt es diese geschlechtsdeiktische Differenzierung auch bei den Verwandtschaftsverhältnissen der Schwägerschaft, d.h. bei den Bezeichnungen für Schwager, Schwägerin und Schwiegervater, Schwiegermutter.

Pragmatischer und diskursiver Bereich

Im pragmatischen und diskursiven Bereich können natürlich auch nur einige ausgewählte Hinweise gegeben werden. Die Erforschung des Otomí auf diese Ebene ist bisher kaum erfolgt. Wir möchten zwei Phänomene nennen: 1. im Bereich der Höflichkeit, 2. im Bereich des Stils.

Das Otomí macht im pronominalen Bereich keine referentenbezogene T/V-Unterscheidung zur Markierung von Höflichkeit, Distanz, Respekt, Vertrautheit etc. wie wir es aus vielen europäischen Sprachen kennen (Du/Sie, tu - vous, tú - usted). *Nu-i* steht für beides: *tú* und *usted*.⁵⁰ Das heißt natürlich nicht, daß man derartige Unterscheidungen in semantischer Hinsicht nicht machen würde. In der nominalen Anrede steht hier ein semantisch äquivalentes Instrumentarium zur Verfügung.⁵¹

49 Cf. *Diccionario* (1956/1972). Eine ausführliche Liste der Verwandtschaftsbezeichnungen, die auch eine dialektale Variation aufweisen, findet sich bei Tranfo (1974: 148/149).

50 *Luces contemporáneas* (1979: 273) nennt jedoch auch eine emphatische Form der unabhängigen Pronomen und sieht diese emphatische Anrede *nu-e* als mit einem leicht stärkeren Höflichkeitswert als die normale Anrede mit *nu-i* besetzt.

51 In seiner Abhandlung führt bereits Náxera die folgenden Höflichkeitsformen auf:
Maneras reverenciales de los Othomites
Si hablan a un igual:
Ni ho *gui má* *vel* *i má na bùy*
Tu dignidad amas *ó* *ama la vida || tu amas la vida*
A los superiores y ancianos:
 Rzu *ki* *iá*
La *grandeza,* *venerable* *duerme || tu duermes*
A las Señoras, ó las que se trata como tales:
Ti *nsu* *mà*
Riquezas, *hembras* *dí || tu dí*
A los inferiores:
Tsi *nsu* *mà*
Retoño, *femenino,* *dí || tu dí*
Tsi vel *Tu mà*
El hijo *dí || Hijo, dí tu*
La partícula reverencial mas frecuente, entre los othomites, es el *go*; lo usan con nombres, con verbos, y en toda ocasión, en que quieren manifestarse obsequiosos, y hacerse gratos." (Náxera 1845: 138).

So gilt in der Anrede beim Gruß innerhalb der Familie, daß der ältere vom jüngeren Bruder mit *juada* und die ältere Schwester vom jüngeren Bruder mit *nju* angesprochen wird. Diese Titulierung gilt auch schon während der Jugend und nicht erst im Erwachsenenalter.

Nach Auskunft unseres Informanten wird diese Titulierung auch auf außerfamiliäre Grußsituationen übertragen.

<i>qui de nju</i>	(señora, señorita)	}	für erwachsene Frauen
<i>qui de nju</i> (+ Vorname)			
<i>qui de juada</i>	(señor)	}	für erwachsene Männer
<i>qui de</i> (+ Vorname ohne Titulierung)			
		}	ist dagegen nur für Kinder möglich

Eine dem Charakter der referentenbezogenen T/V-Unterscheidung als relationaler Indikator äquivalente Form gibt es im Otomí in der Möglichkeit der Wahl des Ehrerbietungsartikels *zí*. Dieser markiert Ehrerbietung, Respekt oder eine affektive Beziehung. Dieser Artikel kann alleine oder zusammen mit dem bestimmten oder unbestimmten Artikel stehen.

Eine affektive Beziehung drückt er in folgendem Beispiel aus:

<i>Ra zí</i>	<i>fo'ye bin tumanthuhu</i>
<i>El</i> (ehrerbietend)	<i>perro tiene-hambre</i>
<i>El</i> (mitleidig)	<i>perro tiene-hambre</i>

Respekt:

<i>Ha</i>	<i>bi mba</i>	<i>va zí</i>	<i>ja'i</i>
(Frage)	<i>fue</i>	<i>la</i> (ehrerb.)	<i>persona</i>
<i>Se fue la persona?</i>			

Ehrerbietung/Unterordnung:

<i>Hmiqui</i>	<i>ts'ʰ</i>	<i>ni zí</i>	<i>juai</i>
<i>Préstame</i>	<i>poco</i>	<i>tu</i> (ehrerb.)	<i>machete</i>
<i>Préstame</i>	<i>tu machete</i>	(por favor)	
(Lucas contemporáneas 1979: 58)			

In diesem letzten Fall wird also durch Erhöhung des einer angesprochenen Person gehörenden Gegenstandes mittels des Gebrauchs des *zí*-Artikels dieser Person selbst Ehrerbietung zuteil.

Einen interessanten Fall von Ehrerbietung innerhalb der Familie konnten wir in einem Interview eruieren, jedoch war es bis jetzt nicht möglich, diese Aussagen durch weitere Nachforschungen bei anderen Sprechern zu verifizieren.

Der Vater unseres Informanten ruft seinen verheirateten Sohn, der ca. 38 Jahre alt ist und mehrere Kinder hat, mit dem Namen von dessen Tochter, die in diesem Falle das älteste Kind ist. Dies ist sicher eine sehr erstaunliche Art der Anrede innerhalb der Familie. Die Bedingung des Gebrauchs dieser Verwendung des Enkelnamens für den Sohn durch den Vater ist, daß der Großvater, da er älter ist, die

Möglichkeit hat, den untergeordneten Sohn mit seinem Vornamen anzusprechen. Um nun aber diese Person in ihrem Status als Volljährigen, Verheirateten und Vater durch die einfache Anrede mit dem Vornamen nicht herabzusetzen, da diese Anredeform Untergebenheit des Angeredeten markieren würde, und weil wegen des Vater-Sohn-Verhältnisses auch die respektvolle Anrede mit der Titulierung *juada* nicht mehr möglich ist, greift man zu der Lösung, stattdessen den Enkelnamen für den Sohn in der Anrede zu verwenden. Es scheint, daß diese "Vermeidungs-Ersatzstrategie" bei der Namensnennung auch zwischen Ehegatten angewandt werden kann. Dabei spielt sicher eine Rolle, daß im Otomí für die meisten Vornamen sehr gebräuchliche Kurz- und Koseformen existieren, wie *Delio* für *Aurelio*, *Stasio* für *Anastasio*, usw. So kann dann ohne größere Verwechslungsprobleme für die eigentlichen Namensträger die Koseform verwendet werden, und für den Ersatznamens-träger die volle Form des Namens. Dieser seltsam anmutende Gebrauch von Namensanreden konnte vom Informanten zwar beschrieben, aber der Grund konnte nur sehr unsicher und nur stimuliert von vom Interviewer ausgehenden Begründungsversuchen angegeben werden.⁵²

Auf eine stilistische Form der Wiederholung in Otomí-Diskursen hat schon Soustelle (1937: 247 ff.) aufmerksam gemacht. Danach gilt in narrativen Texten die Wiederholung oder Paraphrasierung von Satzteilen als Zeichen für Schönheit ("beau langage"). In Reden unseres Corpus, die nicht narrativ zu kennzeichnen sind, ist uns dies auch immer wieder aufgefallen. Wir meinen deshalb, daß dieses Mittel nicht auf narrative Texte beschränkt ist. Nachdem schon Jakobson (1960) mit der Formulierung des Äquivalenzprinzips als Mittel der poetischen Funktion, das gerade nicht nur für literarische Texte gilt, auf dieses Phänomen aufmerksam gemacht hat, und gerade diesen letzten Aspekt auch Kloepfer (1975) zentral betont, wurde in den letzten Jahren die Wiederholung als Verfahren der Alltagssprache relativ intensiv in diskursanalytischen Arbeiten erforscht (Überblick bei Tannen 1987). Dieses Ver-textungsprinzip ist wohl mit dem Bereich der Oralität genuin verbunden.

Es ist äußerst wichtig, dieses Stilmittel in dieser Funktion zu erkennen. Wir wollen nicht verhehlen, daß uns diese Formen der Wiederholung - wohl beeinflusst durch untergründige Vorurteile - zunächst als Indikatoren für unbeholfene Formulierungsversuche erschienen sind. Eine rhetorisch-ästhetische Interpretation dieser Erscheinung läßt Reden (auch im Spanischen, wo dieses Mittel dann ebenfalls als Interferenz/sprachliches Merkmal für Ethnizität erscheint) in einem ganz anderen Licht erscheinen. Obwohl Wiederholungsverfahren in oraler Kommunikation auch in den indoeuropäischen Sprachen zur Genüge nachgewiesen sind, ist der Gebrauch dieses Mittels z.T. sprachspezifisch. Unser erster Eindruck der Unbeholfenheit bestätigt dies ebenso wie die Studie von Gumperz/Aulakh/Kaltman (1982). Dort wird gezeigt, wie Reduplikationen und andere Wiederholungsstrategien in interethnischen Kommunikationen eine Quelle von Fehlkommunikation sein können. Inder, die Englisch mit britischen Gesprächspartnern sprechen und ihre eigenen, unterschiedlichen, Wiederholungsmuster gebrauchen, erregen Befremden und den Eindruck von Abweichung. Die Wiederholung von Schlüsselwörtern, Sätzen und Ideen

52 Über einen anderen Fall der Vermeidung der Namensnennung bei athabaskischen Sprechern in Alaska berichten Scollon/Scollon (1981: 33).

die im "indischen Englisch" thematische Kontinuität erzeugen sollen, werden im Gegenteil von den Briten als redundant und nutzlos angesehen. Sie unterbrechen deshalb die indischen Sprecher und lassen sie nicht weiterreden.

Dialektale Gliederung des Otomí

Die unseres Wissens erste systematische diatopische Gliederung des Otomí hat Soustelle (1937: 179 ff.) erarbeitet. Sie basiert im wesentlichen auf phonetischen Unterschieden. Stichprobenartige Überprüfungen an lexikalischen und semantischen Unterschieden bestätigen die Gliederung auf phonetischer Grundlage. Auf grammatischer Ebene jedoch gibt es nach Soustelle keine nennenswerte diatopische Differenzierung, sondern eine hohe Übereinstimmung:

"Si différencié du point de vue phonétique, l'otomí ne l'est que très peu du point de vue morphologique et syntaxique." (Soustelle 1937: 207)

Soustelle hat dies mittels eines phonetischen Rasters von 32 Merkmalen an 33 Orten untersucht. Aufgrund der Erhebung konnte er die erhebliche Variation, die übrigens in keinem Falle absolut gleiche Merkmalskonstellationen in zwei Orten ergab, zu sieben Hauptdialektgruppen ordnen:

- I. Die Otomí-Regionen in Guanajuato und Querétaro, bis zum Río Moctezuma im Südosten und im Osten bis zum Laja-Tal.
- II. Die ganzen Zentralplateaus von Hidalgo und der Südosten der Sierra Gorda zwischen dem Río Moctezuma und dem Río Metztlán, heute meist als Otomí des Mezquital (MO) bezeichnet.
- III. Das Gebiet um Jilotepec mit dem Norden der Sierra de las Cruces und einem Teil des Hochplateaus. Auch die Otomí-Enklave in Michoacán gehört dazu.
- IV. Das Plateau von Ixtlahuaca mit der Westseite der Berge und ebenfalls die Enklave Amanalco in den Bergen, die den Staat Mexico von Michoacán trennt.
- V. Der südlichste Teil der Sierra de las Cruces und der Teil des Plateaus zu ihren Füßen.
- VI. Das heute sogenannte Otomí de la Sierra oder östliche Otomí im äußersten Osten Hidalgo's und übergreifend auf die Staaten Veracruz und Puebla. Nach Soustelle gehört zu dieser Varietät auch ein weitentfernter Teil südlich von Toluca im Staat Mexico.
- VII. Ixtenco, das einzige Otomí-Dorf im Südosten Tlaxcalas, am Fuße des Malinche-Vulkans. Nach Weitlaner (1952) hat dieser Dialekt engere Beziehungen zu denen des Valle de Toluca und Mezquital als denen der nahegelegenen Sierra de Puebla. (Vgl. die Karte "Dialektale Gliederung des Otomí nach Soustelle" im Anhang).

In *Lucas contemporáneas* (1979: 10) wird eine zum Teil andere Gliederung gegeben. Sie stimmt mit der von Soustelle in den Gruppen I, II und VII überein, faßt jedoch die Gruppen III, IV und V zu einer Varietät Otomí del Estado de México zu-

sammen und benennt die Varietät VI als Otomí Oriental (ohne den Teil im Staat Mexico, den Soustelle noch dazuzählte). Diese letztere Gruppe wird unterteilt in weitere drei Gruppen. Die dieser neuen Einteilung zugrundeliegenden Untersuchungen und Kriterien im Summer Institute of Linguistics sind nicht veröffentlicht (vgl. S. 338).

Laut 10. Zensus 1980 sind in Guanajuato 20002 Otomí-Sprecher, davon 1796 Monolinguale, in Querétaro 19436 (2914), in Michoacán 593 (118), in Tlaxcala 1302 (111), im Staat Mexico 98115 (10626), in Puebla 6415 (2211), Veracruz 17995 (5839) und in Hidalgo 115356 (19552); im Distrito Federal wurden 22172 (2280) Otomísprecher gezählt. Zwar kann man nicht umstandslos die Staaten mit den Dialekten gleichsetzen, und daraus die Anzahl der Sprecher pro Dialekt entnehmen, jedoch ergibt sich bei der Auszählung nach Bundesstaaten in etwa (ohne Berücksichtigung etwaiger Migration) für die Dialekt-Einteilung (nach der Ordnung des ILV):

- I. Guanajuato/Querétaro: 39.438 (4.710)
 - II. Mezquital-Otomí: geschätzt 100.000 (17.500)
 - III. Otomí mexiquense, plus Michoacán: 98.704 (10.744)
 - IV. Otomí von Ixtenco, Tlaxcala: 1.302 (111)
 - V. Östliches Otomí: geschätzt 39.410 (10.050)
- (In Klammern jeweils die Anzahl der monolingualen Otomí- Sprecher).

Die Ergebnisse Soustelles sind alles andere als klar (so wie man sich das gerne systematisch wünschen würde). So ist die Variation nicht pro Merkmal in einem klaren Unterschied faßbar, sondern ein Dialekt weist für dieselbe Stelle eine interne Variation auf und sogar innerhalb eines Dorfes finden sich Varianten. So findet man im Dialekt II (Mezquital-Otomí) bei einer Gruppe von Wörtern im Anlaut den stimmhaften Okklusiv [d] neben dem Vibranten [r] und dem stimmlosen Okklusiv [t], während in Dialekt I nur [d] und [r] erscheinen. Oder der labiale stimmhafte Okklusiv [m] des Mezquital-Otomí im Anlaut erscheint in dem Vergleichswort im Ost-Otomí als [mb], [m], [b] oder [ɸ].⁵³

"Non seulement les caractères étudiés se présentent souvent d'une façon anarchique pour un même dialecte (darunter versteht Soustelle an dieser Stelle, wohlgerne, noch Ortsvarietäten, keine regionalen Gruppierungen, Anmerk. von K.Z.), mais quelquefois encore pour un même mot." (Soustelle 1937: 190)

Deswegen charakterisiert Soustelle die einzelnen Dialekte nicht durch einzelne diskrete Merkmale, sondern durch relative Häufigkeit:

"Tel dialecte étant caractérisé par le grand nombre de ses spirantes, tel autre par leur rareté, sans que le premier manque d'occlusives et sans que le second ne possède que celles-ci." (Soustelle 1937: 190)

53 Vgl. im einzelnen die nach Soustelle zusammengestellte Übersicht der Dialektmerkmale im Anhang.

III. STUDIEN ZUM PROBLEM VON IDENTITÄT UND HISTORISCHER EINZELSPRACHE BEI DEN OTOMÍES

1. Identität und historische Einzelsprache

In den folgenden Untersuchungen steht die historische Einzelsprache als Ganzes symbolisch oder in ihrer Funktion als System von Weltansichten im Verhältnis zu dem Phänomen Identität. Im Anschluß an die theoretische Erörterung eines Humboldts verpflichteten Konzeptes von Sprache und Identität sollen exemplarisch einige Untersuchungen stehen, die diesen Aspekt der Sprache-Identitätsrelation bei den Otomíes zum Gegenstand haben.

Zuerst beschreiben wir sprachliche Merkmale im Spanischen der Otomíes, durch die sie als "andere" erkennbar sind. Hier wird also die Beziehung von durch unterschiedliche Herkunft erklärlicher Merkmale, die die gesamte Sprachvarietät kennzeichnen, zur ethnischen Identität qua Zugehörigkeit zu einer Ethnie thematisiert.

Dann untersuchen wir den Gebrauch der okzidental Zeitkategorien (nicht des Tempussystems) und wieweit diesem Gebrauch auch eine praktische Orientierung entspricht, d.h. wieweit hier der Sprachgebrauch dieselben Inhalte zur Grundlage hat wie in der okzidental Kultur oder ob die "Zeit-Wörter" durch die Otomíes neu semantisiert werden.

Dann gehen wir einigen Phänomenen des Einflusses des Spanischen auf das Otomí nach. Zuerst dem Bereich der Schrift, dann den Entlehnungen aus dem Spanischen im Otomí, und zwar am Beispiel der Präpositionen und Konjunktionen. Bei beiden Beispielen, die zunächst nur wenig mit dem Thema Identität zu tun zu haben scheinen, möchten wir die Relevanz dieses Aspektes für diese Arten von Sprachkontakten aufzeigen.

1.1 Humboldts Theorie der Weltansicht und Identität

Humboldts Theorie der in der historischen Einzelsprache niedergelegten Weltansicht ist eine ausformulierte Theorie des Zusammenhanges von historischer Einzelsprache und Identität. Sie ergibt sich aus seiner Theorie des Wortes, einer Theorie, die Trabant (1986: 69 ff.) als Anti-Semiotik der Sprache gekennzeichnet hat.

Humboldt wendet sich gegen die landläufige und seit Augustinus tradierte Vorstellung (vgl. Eco 1985: 58), daß das Wort ein Zeichen wie jedes andere sei, bei dem dem Zeichenträger ein Zeicheninhalt nur willkürlich zugeordnet sei. Das sprachliche

Wort steht dagegen zwischen Abbild und Zeichen; trotz der ursprünglichen Arbitraritätsrelation zwischen Zeichenträger und Zeicheninhalt geht im Wort als eigenständiger Kategorie der Ausdruck mit dem Inhalt eine enge, auflösliche Beziehung ein. Dies ist relativ schnell einsichtig für Abstrakta:

"Vergleicht man in mehreren Sprachen die Ausdrücke für unsinnliche Gegenstände, so wird man nur diejenigen gleichbedeutend finden, die, weil sie rein konstruierbar sind, nicht mehr, und nichts anderes enthalten können, als in sie gelegt worden ist. Alle übrigen schneiden das in ihrer Mitte liegende Gebiet, wenn man das durch sie bezeichnete Object so benennen kann, auf verschiedene Weise ein und ab, enthalten weniger und mehr, andre und andre Bestimmungen." (Humboldt IV: 29)¹

Jedoch auch bei Konkreta wirkt diesselbe gedankliche Formung der Gegenstände:

"Die Ausdrücke sinnlicher Gegenstände sind wohl insofern gleichbedeutend, als bei allen derselbe Gegenstand gedacht wird, aber da sie die bestimmte Art ihn vorzustellen ausdrücken, so geht ihre Bedeutung darin gleichfalls auseinander." (Humboldt IV: 29).

Es ist unmittelbar einsichtig, daß die Wörter in den verschiedenen Sprachen sich durch unterschiedliche Ausdrucksformen unterscheiden. Humboldt aber zeigt auch, daß sie sich in ihrem Inhalt unterscheiden, "daß die Bedeutungen der Wörter einzelsprachlich *subjektiv* gestaltete Inhalte sind, die nicht unabhängig von den Signifikanten existieren, sondern mit ihnen eine auflösliche Einheit bilden." (Trabant 1986: 73).

"Die Vorstellung, dass die verschiednen Sprachen nur dieselbe Masse der *unabhängig von ihnen vorhandenen Gegenstände und Begriffe* mit andren Wörtern *bezeichnen* und diese nach andren Gesetzen, die aber, ausser ihrem Einfluss auf das Verständniß, keine weitere Wichtigkeit besitzen, an einander reihen, ist, ehe er tiefer über die Sprache nachdenkt, dem Menschen zu natürlich, als dass er sich leicht davon losmachen könnte. Er verschmäht das im Einzelnen so klein und geringfügig, als blosse grammatische Spitzfindigkeit Erscheinende, und vergisst, dass die sich anhäufende Masse dieser Einzelheiten ihn doch, ihm selbst unbewusst, beschränkt und beherrscht. *Immer in Objecten lebend, webend und handelnd, bringt er die Subjectivität zu wenig in Anschlag*, und gelangt schwer zu dem Begriff einer durch die Natur selbstgegebenen, sich allem Objectiven in ihm beimischenden, und es, nicht zufällig, launisch oder willkürlich, sondern nach innern Gesetzen so umgestaltenden, dass das scheinbare Object selbst nur zu subjectiver, und doch mit vollem Recht auf Allgemeingültigkeit Anspruch machender Auffassung wird. Die Verschiedenheit der Sprachen ist ihm nur eine Verschiedenheit von *Schällen*, die er, *gerichtet auf Sachen*, bloss als *Mittel* behandelt, zu diesen zu gelangen. Diese Ansicht ist die dem Sprachstudium verderbliche, diejenige, welche die Ausdehnung der Sprachkenntniß verhindert, und die wirklich vorhandene tod und unfruchtbar macht. (...) Die wahre Wichtigkeit des Sprachstudiums liegt in dem Antheil der Sprache an der *Bildung der*

1 Wir zitieren nach der Zählung der Akademie-Ausgabe.

Vorstellungen. Hierin ist alles enthalten, denn diese Vorstellungen sind es, deren Summe den Menschen ausmacht" (Humboldt VI: 119; Hervorhebung v. K.Z.).

Diese Theorie des Wortes hat nicht nur semiotische Konsequenzen, sondern auch Konsequenzen für den weltgeschichtlichen Status der Einzelsprachen:

"Die Sprachen und ihre Verschiedenheit müssen daher als eine die Geschichte der Menschheit durchwaltende Macht betrachtet werden, und wenn man sie übersieht, oder ihren Einfluß nicht rein, oder zu beschränkt auffasst, so muß es allemal dem Begriff, wie die Menschheit zu dem Besitz der geistigen Masse - wenn der Ausdruck erlaubt ist - gelangt ist, welche sie dem Reich der Gedanken in Bestimmtheit und Klarheit abgewonnen hat, an Vollständigkeit mangeln. Es wird ihm sogar gerade das Wichtigste fehlen, weil die Sprache am unmittelbarsten auf den Punkt hinwirkt, wo die Erzeugung des objektiven Gedankens und die Erhöhung der subjektiven Kraft in gegenseitiger Steigerung auseinander hervorgehen". (Humboldt IV: 429)

Die Sprache ist ein *Organ* des Menschen, das gerade den Menschen als Menschen ausmacht: "Der Mensch denkt, fühlt und lebt allein in der Sprache, und muss erst durch sie gebildet werden" (Humboldt IV: 432), und jede Nation (wir würden heute sicherlich den Begriff der Ethnie einsetzen) hat über die ihr eigene Sprache dieses Organ anders ausgebildet. Jede Einzelsprache unterscheidet sich von der anderen durch ihren spezifischen *Bau* und ihren spezifischen *Charakter*. Gerade die Sichtweise der Sprachen als *Organe* erlaubt es Humboldt, dann bewußt zu sagen, daß Sprachen nicht verschiedene Weltansichten determinieren oder diese Weltansichten verschiedene Sprachen determinieren, sondern daß verschiedene Sprachen verschiedene Weltansichten *sind*:

"..., dass die Verschiedenheit der Sprachen in mehr, als einer blossen Verschiedenheit der Zeichen besteht, dass die Wörter und Wortfügungen zugleich die Begriffe bilden und bestimmen, und dass, ihrem Zusammenhange, und ihrem Einfluß auf Erkenntnis und Empfindung betrachtet, mehrere Sprachen in der That mehrere Weltansichten sind" (Humboldt IV: 420)

Von diesem Standpunkt aus ist dann die Einschätzung der ethnischen Vielfalt und Gliederung durch Leroi-Gourhan (1965), auf die wir schon hingewiesen haben, leicht nachzuvollziehen.

Humboldt bestimmt den Status der Einzelsprachen als den von *Individuen*. Als solche haben sie einen *Charakter*. Als solche sind sie als Typen nur unter praktischen Gesichtspunkten beschreibbar (Trabant 1986: 181 f.). Ihr eigentlicher Status kommt erst in ihrem Charakter zum Ausdruck.

Worin besteht dieser Charakterunterschied der Sprachen? Humboldt ist sich der Schwierigkeit dieser Frage völlig bewußt:

"Die Untersuchung dieser Individualität, ja sogar ihre genauere Bestimmung in einem gegebenen Falle ist das schwierigste Geschäft der Sprachforschung."

Und er geht noch weiter, so weit, daß man sich fragen muß, ob dies überhaupt ein wissenschaftlich angebares Problem ist:

"Es ist unläugbar, dass dieselbe (Individualität), bis auf einen gewissen Grad, nur empfunden, nicht dargestellt werden kann, und es fragt sich daher, ob nicht alle

Betrachtung derselben von dem Kreise des wissenschaftlichen Sprachstudiums ausgeschlossen bleiben sollte?" (Humboldt IV: 421)

Humboldt nimmt hier die Schwierigkeiten, die in der Folge mit dieser These verbunden sein sollten, vorweg. Ein jeder - so glauben wir - der mehr als eine Sprache spricht und besonders der verantwortungsbewußte Übersetzer, fühlt die Berechtigung dieser Theorie.

Humboldt sagt, daß die Individualität einer Sprache durch ihren *Bau* und *Charakter* bestimmt ist. Da diese zentrale Bestimmung bei Humboldt nicht besonders klar ist, bedarf sie der Interpretation und Klarsetzung, wenn man damit weiterarbeiten will.

Hinsichtlich des *Baues* der Sprache verwendet er Kennzeichnungen wie "der grammatische Bau" (wobei grammatisch hier nicht differenzierend, sondern erläuternd zu verstehen ist) (VII: 165), er parallelisiert diesen mit der "äusserlichen Structur der Sprache überhaupt" (VII: 165), spricht von "grammatischem und lexicalischem Bau" der Sprache "als dem festen und äusseren Charakter" (VII: 166). Und an anderer Stelle: "Die Sprache liegt nur in der verbundenen Rede, Grammatik und Wörterbuch sind kaum ihrem todtten Gerippe vergleichbar." (VI: 147).

Der Bau, im Gegensatz zum Charakter, ist diesem historisch vorgängig. Der Charakter kann sich erst auf dem einmal gefestigten Bau entwickeln.

Den Charakter der Sprache hebt er als den von der "Structur der Sprache" zu unterscheidenden "eigentlichen und wahren Charakter" (VII: 165, VII: 167) ab, der "auf etwas viel Feinerem, tiefer Verborgenen und der Zergliederung weniger Zugänglichem" beruht (VII: 165). Er unterscheidet ihn vom festen und äusseren Charakter als den "inneren Charakter" und gebraucht zur Erläuterung die Metapher des Charakters als "der wie eine Seele in ihr wohnt und die Wirkung hervorbringt, mit welcher uns jede Sprache, sowie wir nur anfangen, ihrer mächtig zu werden, eigenthümlich ergreift." (VII: 166).

Um bei der Metapher des äußeren und inneren Baues zu bleiben, könnte man weiterführen: Erst die Einrichtung (qua Innenarchitektur) des Baues, Einrichtung in einem doppelten Sinne des Wortes als funktionale Ausgestaltung des Raumes zum Wohnen und die auf die Sitte, den Geschmack und die Ästhetik zugerichtete Anpassung der nun zusammengesetzten Bestandteile des Baues, gibt den Charakter des Einwohnenden preis und ist Ausdruck des Charakters des Einwohnenden. Hierin wären auch die Bestimmungen des "Feineren, tiefer Verborgenen" enthalten, und auch, daß Humboldt diesbezüglich in einem Atemzuge von "Farbe und Charakter" der Sprache spricht (VII: 165, 166).

Und zusammenfassend bestimmt er den Charakter der Sprache:

"Wenn man den Charakter der Sprachen von ihrer äußeren Form, unter welchen allein eine bestimmte Sprache gedacht werden kann, absondert und beide einander gegenüberstellt, so besteht er in der Art der Verbindung des Gedanken mit den Lauten. Er ist, in diesem Sinne genommen, gleichsam der Geist, der sich in der Sprache einheimisch macht und sie, wie einen aus ihm herausgebildeten Körper beseelt. Er ist eine natürliche Folge der fortgesetzten Einwirkung der geistigen Eigentümlichkeit der Nation. Indem diese die allgemeinen Bedeutungen der Wörter immer auf dieselbe individuelle Weise aufnimmt und mit den gleichen Nebenideen und Empfindungen begleitet, nach denselben Richtungen hin

Ideenverbindungen eingeht und sich der Freiheit der Redefügungen in demselben Verhältniss bedient, in welchem das Mass ihrer intellectuellen Kühnheit zu der Fähigkeit ihres Verständnisses steht, ertheilt sie der Sprache eine eigenthümliche Farbe und Schattirung, welche diese fixiert und so in demselben Gleise zurückwirkt. Aus jeder Sprache läßt sich daher auf den Nationalcharakter zurückschließen." (VII: 172)

Der Charakter der Sprache ist etwas, was seine Nationalität (Ethnizität), wir würden vorziehen, *nationale Individualität* zu sagen, ausmacht, denn Nationen sind Individuen. Der Charakter zeigt die Wesenszüge dieser (nationalen) Individualität. Auch Sprachen sind Individuen und besitzen eine Individualität.²

Es wird also fernerhin unterschieden zwischen Nationalcharakter und Charakter der Sprache, wobei der erstere den letzteren verursacht, in ihm zum Ausdruck kommt, aber nicht mit ihm identisch ist und im Charakter der Sprache am deutlichsten hervortritt und am stärksten "ein-gebildet" ist. Gegenüber anderen Ausdrucksformen des Nationalcharakters, der im wesentlichen durch gemeinsame Abstammung zu erklären ist, wie z.B. Sitten, Praktiken, Gewohnheiten, Eßformen etc. gilt:

"Dadurch nun erhalten die Sprachen, welche die Werkzeuge dieser Entwicklung (...) sind, selbst einen so bestimmten Charakter, dass der der Nation besser an ihnen, als an den Sitten, Gewohnheiten und Thaten jener erkannt werden kann." (VII: 171)

Humboldt rückt hiermit die Sprache und speziell den Charakter der Sprache (nicht so sehr den Bau) ins Zentrum der Bestimmung von Nation und Nationalität (Ethnie und Ethnizität). Nicht weil diese in der Sprache am deutlichsten zu erkennen sind, sondern weil die Sprache als *Organ* der Nation einen tiefergehenden Stellenwert hat als die anderen ethnischen Kennzeichen.

Der Charakter einer Sprache stellt also eine weitere über den "Bau" bzw. die "Structur" hinausgehende Dimension des Phänomens Sprache dar.

Welche Erscheinungsform von Sprache macht diesen Charakter nun aus, wenn nicht der Bau? Wir möchten, bevor wir zu einer systematischeren Bestimmung kommen, zuerst an einem Beispiel zeigen, was Humboldt darunter subsumiert hat. Er hat leider selbst an keiner bisher allgemein zugänglichen Stelle diese Idee auf konkrete Fälle bezogen (Coseriu 1972/77: 165). Nur in seiner erst vor kurzem edierten (und noch nicht veröffentlichten) *Mexikanischen Grammatik* (Humboldt 1984) führt er unter dem Kapitel "Allgemeiner Charakter der Sprache" (d.h. des Náhuatl), nachdem er vorher den grammatischen Bau beschrieben hat, folgende Charaktermerkmale auf:

1. Die Neigung des Náhuatl, "den Satz anstatt ihm nur für den Gedanken Einheit zu geben, in Ein Wort zusammenzudrängen ..." (S. 177), das er aus der besonderen Rolle des Pronomens erklärt.
2. Das Ehrerbietungssystem.
"Eine zweite, aber mehr äussere, und vermuthlich aus zufälligen Umständen hervorgegangene Haupteigenthümlichkeit der Sprache (d.h. des Náhuatl) ist die

2 Deshalb sieht Humboldt auch in der Klassifizierung nicht stammverwandter Sprachen "nach allgemeinen Aehnlichkeiten ihres Baus" keinen besonderen Wert, allenfalls einen vorläufigen (VI: 150), vgl. die Studie von Coseriu (1972/1977, bes. S. 158 ff.).

vollständige Ausbildung der sogenannten Reverencialform. Sie läßt keinen Theil der Grammatik unberührt, u. ertheilt der Sprache, wo sie sich zeigt, einen ganz eigenen Typus und Charakter" (Humboldt 1984: 184).

3. Die Silbenverdoppelung.

Und dann faßt er zusammen:

"Diese (die Silbenverdoppelung), und die Reverencialform bringen in der Sprache einen Luxus an sich bedeutungsloser Silben hervor, der, verbunden mit dem einfachen und einförmigen Silbenbau, und dem oft wiederkehrenden *tl* ihren distinktiven Charakter ausmacht, an dem man sie, auch ohne noch mit ihr vertraut zu seyn, unter allen übrigen erkennen würde" (Humboldt 1984: 184).

Nun zu einer weiteren Begriffsunterscheidung. Humboldt spricht in bezug auf die genannten Erscheinungen des Náhuatl von *distinktivem* Charakter. Der distinktive Charakter ist also im Gegensatz zum ganzen Charakter nur eine Auswahl. Es sind nur diejenigen Charaktermerkmale, die sofort ins Auge springen. Dieses Kriterium ist allerdings problematisch, weil sehr subjektiv und zeitabhängig, da es vom Auge des Betrachters abhängt, d.h. von seiner Erwartung. Er nennt deshalb auch das Phonem */tl/*, das seiner Theorie gemäß wohl kaum eine Charaktereigentümlichkeit sein kann.

Er spricht mit diesen drei Charaktermerkmalen auch drei Bereiche an:

1. Eine über die syntaktischen Regeln hinausgehende Präferenz des Ausdrucks von Sachverhalten in "Ein Wort zusammenzudrängen",
2. Ein die grammatische Ordnung berührendes, aus der Sozialstruktur hervorgehendes System der Ehrerbietung,
3. Die Silbenverdoppelung zur semantischen Verschiebung der Verben, z.B. der Intensivierung *pāqui* (sich freuen) *papaqui* (sich sehr freuen) (vgl. S. 85).

Der Charakter ist also nicht ein hervorstechendes Merkmal, sondern die Verbindung aller Eigenschaften:

"Es ist nur ein mehr und ein weniger, ein theilweise ähnlich und verschieden seyn, was die einzelnen unterscheidet, und es sind nicht diese Eigenschaften, einzeln herausgehoben, sondern ihre Masse, ihre Verbindung, die Art dieser, worin ihr Charakter besteht ..." (VI: 150)

Humboldt nennt zwei Hauptdimensionen, in denen sich der Charakter der Sprache äußert, oder, wie er sagt, "wie die geistige Individualität in den Sprachen Wurzel schlägt".

"Das sind 1. die verschiedenen Wege, auf welchen die Sprachen die Verknüpfung der Sätze bezwecken und 2. das mehr oder minder durchscheinende Bedürfnis nach sinnlichem Reichtum und Zusammenklang, die Forderung des Gemüths, was nur irgend innerlich wahrgenommen und empfunden wird, auch äußerlich mit Laut zu umkleiden". (VII: 188)

Er nennt aber auch Unterschiede in den im Großen und Ganzen gleichen Flexionssystemen des Sanskrit, Griechischen, Lateinischen und Deutschen, die durch "geistige Eigentümlichkeit" bewirkt werden, und meint damit die unterschiedlich klare Entsprechung von Form und Funktion, z.B. beim Kasussystem (VII: 189). Weiterhin nennt er das Maß des Gebrauchs der Regeln überhaupt, z.B. das Ausmaß

der Anwendung der Möglichkeit der Bildung zusammengesetzter Wörter (vgl. Cose-rius Normkonzeption).

Ein weiterer Fall der Äußerung des Charakters der verschiedenen Weltauffassungen findet man an der "Geltung der Wörter", d.h. das, was er an anderer Stelle das unterschiedliche Abschneiden der Bedeutungen genannt hat, den Einfluß des Subjectiven der Nationen an den Wortbedeutungen.

Ganz besonderen Raum gibt Humboldt der Unterscheidung von poetischer und prosaischer Stimmung, die die beiden "Gattungen" *Poesie* und *Prosa* entstehen lassen (Humboldt VII: 193 ff.). Nur die Ausgliederung der Sprache in diese beiden Gattungen, v.a. der "den Menschen in allen Äußerungen seiner geistigen Tätigkeit" (VII: 202) begleitenden Prosa erlaubt einer Sprache "den höchsten Gipfel ihres Charakters zu erreichen" (VII: 203). In der damit entstehenden Literatur (Dichtung, Wissenschaft, Philosophie) wird die Sprache auf eine ganz andere Art und Weise geformt. In diesen beiden Gattungen - aber da bleibt Humboldt etwas apodiktisch - treffen "die einzelnen Punkte des gegenseitigen Einflusses des Charakters der Nationen und der Sprachen (...) am entschiedensten zusammen" (VII: 193).

Sprache und soziale Gliederung

Humboldt hat bei der Behandlung der Individualität der Nationen auch klar gesehen, daß die Nation selbst gegliedert sein kann und spricht von der Verschiedenheit der Individualitäten innerhalb einer Nation (VI: 203 ff.). Er stellt diese Erörterungen in Zusammenhang mit seiner allgemeinen Theorie der Sprache als der Objektivierung der Subjektivität der Bedeutung im Gespräch, in der Kommunikation, "daß der aufglühende Gedanke aus einem Andren zurückstrahle".

"An je mehr und verschiedneren Menschennaturen sich daher die Gegenstände spiegeln, desto reicher ist der Stoff, desto größer die Kraft der Sprache bei übrigens gleichen Umständen und gleicher Regsamkeit der Einbildungskraft und des Sprachsinns" (VI: 203).

Die gesellschaftliche Gliederung einer Nation bedingt Verschiedenheiten in der Sprache, in unterschiedlichem Maße, wegen der Eigentümlichkeiten der Gruppen.³

Humboldt nennt hier:

1. Altersgruppen
2. Geschlechtsgruppen
3. Berufsgruppen
4. Gliederung durch Erziehung und Bildung
5. Schriftsprache
6. soziale Statusgruppen

Interessant ist besonders seine Behandlung des sozialen Status. Er erörtert hier nicht Soziolekte, sondern - und hier spannt sich ein wichtiges Band zu der Behandlung des Charakters der Sprache in seiner *Mexikanischen Grammatik* - er erörtert hier mit besonderem Akzent gerade die Formen der Ehrerbietung in der Anrede im Náhuatl.

3 Er skizziert dabei - ante litteram - eine Soziolinguistik.

Wir können somit sagen, daß auch der Sprachbereich, der durch die genannten Phänomene abgesteckt wird - man könnte ihn den Bereich der sprachlichen Variation⁴ nennen - zu dem beiträgt, was Humboldt Charakter der Sprache genannt hat. Die unterschiedliche soziale Gliederung, ihr kulturelles Gewicht und ihre Konsequenzen schlagen sich in der Sprache nieder und bilden das mit, was den Charakter der Sprache ausmacht: Nicht als einzelnes, sondern die *Architektur* all dieser Phänomene, ihr Zusammenspiel.

Die Theorie der Weltansicht-in-Sprache legt nahe, daß zwischen den Sprachen eine gewisse Barriere liegt. Daß das Erlernen einer zweiten Sprache nicht ohne Probleme, ohne Mühe und Schweiß, ohne Fehler usw. vonstatten geht, ist allbekannt; auch, daß es nur wenigen gelingt, absolut zweisprachig zu werden.⁵

Deutlicher noch kommt die Wirkung der ethnischen Identität im Gebrauch der Sprachen von zweisprachigen Individuen zum Ausdruck. Warum, so muß man fragen, finden sich im Gebrauch einer fremden Sprache so viele Spuren der eigenen Sprache? Warum gibt es so wenig Individuen, von denen man guten Gewissens zu sagen bereit ist, sie wären absolut zweisprachig? Warum, und so läßt sich die Frage noch zuspitzen, beobachtet man gerade bei relativ guten Zweisprachigen immer wieder, daß sie bevorzugen etwas in der einen Sprache, statt in der anderen auszudrücken? Dies hat sicherlich mit dem Unterschied zu tun, den Coseriu (1988: 74)

4 Dabei gibt Humboldt zur Veranschaulichung Beispiele für soziale und funktionale Variation. Sein Ansatz hätte ihn nie auf den Gedanken gebracht, von freier Variation auszugehen. Humboldt nimmt auch vorweg, daß sich darin Sprachveränderung (der zentrale Gedanke Labovs) abzeichnet.

5 Die Frage der Übersetzung ist ein weiterer Punkt der Diskussion um die Weltansicht-in-Sprache-Theorie. Sie dürfte einerseits gar nicht möglich sein, andererseits kann nicht übersehen werden, daß es Übersetzungen gibt, die auch gelungen sind.

Humboldts Sprachtheorie versucht nach Trabant (1986: 74 f.), die Vermittlung der im Kratylus antagonistisch gefaßten zwei Positionen zu denken. Sprachen sind nicht nur in ihren Schällen unterschiedlich, sondern schon in ihren Bedeutungen, in ihren Weltansichten. Diese Theorie würde, für eine Übersetzungstheorie gewendet, bedeuten, daß Übersetzung unmöglich ist. Aber für Humboldt ist die Verschiedenheit der Sprachen nur auf der Grundlage einer tieferen Identität zu denken. In der Verschiedenheit der Sprachen drückt sich die Sprachfähigkeit des Menschen aus. Für Humboldt steht damit über der scheinbar gegebenen Unübersetzbarkeit die "potentiell immer vorhandene Übersetzbarkeit" (Kloepfer 1967: 54/55). Das heißt aber zuerst, daß Übersetzen nichts Schematisches sein kann, nicht ein simples Übertragen in die fremde Sprache, sondern eine geistige Schöpfung in einer Sprache auf der Grundlage einer vorhandenen geistigen Schöpfung in einer anderen Sprache. Auch Übersetzung, um wirkliche Übersetzung zu sein, ist ein kreativer Akt.

Es ist nicht zu kühn zu behaupten, daß in jeder, auch in den Mundarten sehr roher Völker, die wir nicht genug kennen (...) sich Alles, das Höchste und Tiefste, Stärkste und Zarteste ausdrücken läßt. Allein diese Töne schlummern, wie in einem ungespielten Instrument, bis die Nation sie hervorzulocken versteht (Humboldt VIII: 131).

Die Aufgabe des wahren Übersetzers ist, etwas bisher in einer Sprache Ungesagtes zu sagen und damit sagbar zu machen.

Und Rosenzweig, der Humboldts Gedanken fortführt, bedient sich der Metapher: Übersetzung ist Urbarmachung sprachlichen Brachlandes (vgl. Kloepfer 1967: 77).

Bei all diesen Theorien ist ein unausgesprochener Hintergrund wichtig: 1. Der Übersetzer übersetzt von einer fremden in die eigene Sprache, 2. Der Übersetzer (im Gegensatz zum Schleiermacherschen Dolmetscher) hat Zeit, um sein sprachliches Brachland urbar zu machen. Er ist in den kritischen Phasen weniger Übersetzer, sondern mehr Sprachschöpfer. Bei diesem schöpferischen Akt hat er alle Möglichkeit, die Ausdrucksgegebenheiten und das Verständnis neuer Schöpfungen antizipatorisch abzuwägen. Übersetzung in diesem Sinne ist ein Akt der Reflexion.

Die Übersetzbarkeit von einer Sprache in die andere ist also kein Argument gegen die Verschiedenheit der Sprachen im Humboldtschen Sinne. Die Schwierigkeit der Übersetzung, die nur graduell erreichbare Annäherung an den Ausgangstext äußern sich bei der Übersetzungspraxis als Spuren dieser tiefen Verschiedenheit in Bau und Charakter.

beim Sprachvergleich immer wieder betont hat: Was eine Sprache normalerweise sagt und unmittelbar sagen muß einerseits und dem, was eine Sprache mit Hilfe weiterer Bestimmungen auch sagen kann andererseits.

Sind nicht die in den letzten Jahrzehnten bei der Bilingualismusforschung hervorgetretenen und beschriebenen Phänomene wie Interferenz, Code-switching, usw. und auf gesellschaftlicher Ebene Phänomene wie der Kampf um Minderheitensprachen, auch der Kampf gegen Fremdwörter u.ä. Manifestationen der Identität in der Sprache?

Wenn wir diese suggestiven Fragen stellen, vergessen wir dabei nicht die Fülle von Fällen, in denen Menschen dem Augenschein nach freiwillig ihre Muttersprache abgelegt, sich passabel in der neuen Sprache eingerichtet haben und gar nicht unglücklich über diesen Zustand sind? Was hat es damit auf sich, wenn Katalanen vehement auf ihre Sprache pochen, die Okzitanen dagegen weniger? Wenn die Sprache so wesentlich mit der nationalen bzw. ethnischen Identität verbunden ist, dann müßte der Schrei nach dem Schutz der eigenen Sprache doch weltweit dieselbe Lautstärke haben, müßte nicht hier eine kleine minoritäre Avantgarde solche Ziele verfolgen und es sich dort fast um eine Massenbewegung handeln.

Wenn andererseits nichts dergleichen den Sprachen anhaften würde, müßten sich die Verfechter der jeweiligen "Universalsprache" wohl nicht so viel politische und repressive Maßnahmen zur Beseitigung der ungewünschten Sprachen ausdenken, müßten nicht Jahrhunderte vergehen, bis die sprachliche Umerziehung endlich eini-germaßen Erfolg aufweist.

Vielleicht kann gerade am Beispiel der so oft assimilationswilligen Immigranten in den USA gezeigt werden, daß auch sie kein Gegenbeispiel gegen Humboldts Theorie sind. Deren schnelle sprachliche Assimilation, oft schon in der ersten Generation, findet gerade statt, weil sie als *Individuen* sich in eine *Gemeinschaft* integrieren (wollen), weil sie sich von ihrer Nation (Ethnie) trennen (aus welchen Gründen auch immer: ökonomische, politische, religiöse u.ä.), weil sie nicht als *Gruppe/Ethnie* in eine andere Welt gehen, sondern als *Individuen*. Daran ist ersichtlich, daß dieses enge Interdependenzverhältnis von Ethnie und Sprache nicht ein metaphysisches Ewiges ist, sondern daß die Gruppe als lebendig-funktionierende Gruppe mit ihrer Sprache in dem Sinne dauernd verbunden ist, daß das Herauslösen aus der Gruppe auch den Faktor Sprache als gruppenbezogene Konstituente obsolet macht.

Sprache als das von Menschen geschaffene kulturelle "Organ" zur Konstitution als Mensch, Einzelsprache als Organ zur Konstitution der Ethnie ist aber als kulturelles Produkt angewiesen auf Pflege und diese Pflege kann schwerlich nur von einem Einzelnen durchgeführt werden, sondern sie bedarf einer Gruppe. Diese Gruppenabhängigkeit zeigt, warum gerade die Situation des isolierten Einwanderers nicht geeignet ist, Sprache (als identitätsverschaffende Einrichtung) zu bewahren. Gerade Einwanderer, die sich als kommunikativ funktionierende Gruppe etablieren, behalten ihre mitgebrachte Sprache und Identität sehr viel länger, ganz besonders natürlich sich vollständig abkapselnde Gruppen, wie die Amish in den USA oder die Mennoniten in verschiedenen Teilen Amerikas, auch in Cuauthemoc, Chi. (Mexiko). Die Gruppe stabilisiert somit die zu ihr gehörende Sprache und die Pflege der Sprache stabilisiert die Gruppe.

Allerdings darf man dahinter keinen Determinismus vermuten. Es handelt sich hier um Handlungsalternativen und deren Bestimmungsgründe, nicht um Naturgesetze; auch nicht um soziale Normen. Es gibt offenbar eine Reihe vielfältiger Motive, aus einer Gruppe in eine andere wechseln zu wollen, und es liegt in der Konstitution des Menschen, Vorteile und Nachteile einer Entscheidung abzuwägen und somit auch der Sprache als Kohäsions-Faktor in einer gegebenen Situation ein geringeres Gewicht als z.B. ökonomischen oder anderen Faktoren zuzumessen.

Aber immerhin ist damit das Problem sichtbar, daß man in derartigen Fragen kaum eine Theorie von der Ethnischen-Identität-in-Sprache durch oberflächliche Beispiele be- oder widerlegen kann. Daß etwas getan wurde, ist kein Beweis für die Richtigkeit des Tuns, gerade wenn hier auch Vorstellungen von Identitätsverlust als negativer Kategorie mitschwingen. Der Mensch ist in einer gewissen Hinsicht gewiß Herr seines Handelns. Er ist nicht völlig biologisch und sozial determiniert. Er kann - das zeigen eine Reihe von Beispielen - gerade dadurch, daß er körperliche Bedürfnisse unterdrückt, glücklich werden. Was dem einen Selbstkasteiung und widernatürliche Beschränkung, ist dem anderen Quelle zum Glück, zur persönlichen Identität. In vielen Religionen ist das Leid, das man sich zufügt, das man auf sich nimmt, gerade das Mittel zur Glückseligkeit.

Mit der Möglichkeit dieser Einwirkung von Psyche und Weltanschauung auf eher körperlich gesteuerte Handlungsziele kann nicht mehr nach einer Überprüfung der Identitätstheorie gesucht werden, indem man feststellt ob alle, oder zumindest sehr viele Menschen danach handeln. Denn mit derartigen Erhebungen wäre für die Gültigkeit der Theorie überhaupt nichts bewiesen. Weder was eine Mehrheit, noch was eine Minderheit ergeben würde. Damit kann man nur die je historische Form der Entscheidungsergebnisse unter Abwägung vielfältiger Faktoren nachzeichnen. Aber, um einen Vergleich anzuführen: Welche Konsequenz für die Formulierung einer Ethik hätte eine empirische Untersuchung über die Quantität der guten und bösen Handlungen in unserer Gesellschaft? Keine, denn wir sehen uns, trotz der Gültigkeit ethischer Normen für uns selbst, oft gezwungen, anders zu handeln. Und oft genug handeln wir entgegen unseren eigenen ethischen Anforderungen nur aus Leichtsinn.

Eine Theorie der Sprache im Hinblick auf Identität, wie sie Humboldt skizziert hat, kann also empirisch-quantitativ nicht ver- oder falsifiziert werden. Gezeigt werden kann aber, daß sie in dem Sinne gültig ist, als Einige danach handeln. Was bedeutet es theoretisch, zu sagen, sie ist gültig in dem Sinne, daß Einige danach handeln?

Danach handeln heißt nicht, daß es eine innere Regel gibt, die dazu führt, daß man nach ihr handelt. Es handelt sich eher um eine Art *Maxime*, die allerdings in Widerspruch zu anderen auch geltenden Maximen treten kann. Man handelt also nach einem Zusammenhang von Sprache und Identität, bzw. man ist seiner Sprache treu (loyal), wenn es die Umstände erlauben. Das beinhaltet zu sagen, daß es Umstände gibt, in denen andere Maximen ein höheres Gewicht bekommen für die Entscheidung, wobei der Idealzustand der sein sollte, Umstände herzustellen, in denen sich kein Widerspruch zwischen gleichermaßen gültigen Maximen ergibt.

Vielleicht könnte man eine Hierarchie von Maximen aufstellen, die die Wertehierarchie einer Gemeinschaft abbildet. Mit großer Wahrscheinlichkeit würde eine individuelle und gemeinschaftliche Maxime des rein biologischen Überlebens an

sehr hoher Stelle stehen. Diese Maxime sichert die fundamentale Notwendigkeit der Produktion des Lebens und der Befriedigung elementarster Bedürfnisse. Auf den nächsten Stufen, die schon von der spezifischen gesellschaftlichen Entwicklung abhängen, mögen je nach Kultur sehr verschiedene Wertmaßstäbe gelten. Es scheint aber, daß es eine Logik implikativer Abhängigkeiten der verschiedenen Maximen gibt, die z.B. logische Schlußfolgerungen erlaubt, daß man die Maxime 4 nicht erreichen kann, wenn Maxime 3 nicht auch erfüllt ist. Eine Gruppe kann also z.B. nicht die Bewahrung ihrer Sprache wollen und dafür etwas unternehmen, wenn sie nicht vorher oder gleichzeitig etwas für den (bedrohten) biologischen Bestand der Gruppe tut. Andererseits kann die Werthierarchie auch anders sein. Wenn eine Gruppe nicht mehr ihre Sprache sprechen kann/darf (oder etwas anderes für sie äußerst Relevantes), dann ist sie so unglücklich, daß sie es für besser erachtet, gar nicht mehr als Gruppe/Individuum weiter zu existieren. (Daß karibische Indianer der Kolonialzeit lieber ihre Kinder und sich selbst umbrachten, als weiterhin in Sklaverei zu leben, wäre ein Beispiel dafür, daß eine spezifische Form von Freiheit und Selbstbestimmung höher gewertet wird als das nackte Leben. Die Parole "Lieber tot als rot" enthält dieselbe Logik.)

Eine Theorie der Beziehung zwischen Sprache und ethnischer Identität, wie sie hier im Anschluß an Humboldt weiterverfolgt wurde, enthält also einen Bezugspunkt Sprache im Sinne von "langue" bzw. historischer Einzelsprache als Ganzes.

Im Sinne von Humboldts weiterführenden Gliederungen der Nation/ Ethnie in verschiedene soziale Gruppen und deren Einfluß auf die Ausbildung von sozialen Sprachvarietäten, kann man auch diese vor dem Hintergrund der Identitätsproblematik fassen. Auch diese Varietäten können für die entsprechenden sozialen Gruppen einen ähnlichen Status für deren Identität haben wie die historische Einzelsprache für die gesamte Gemeinschaft.

1.2 Sprache als Stigma

Stigmatisiert ist ein Mensch oder eine Gruppe von Menschen, wenn sie "von vollständiger sozialer Akzeptierung ausgeschlossen" sind (Goffman 1967: 7). Es scheint so, daß eine Eigenschaft des Stigmatisierten Anlaß zur Stigmatisierung ist. Die Merkmale, die zur Kategorisierung der Stigmatisierten herangezogen werden, variieren je nach den Wert- und Moralvorstellungen einer Kultur, Gesellschaft, Gruppe usw. Es können bezogen auf Individuen körperliche Gebrechen sein, es können bezogen auf Gruppen bestimmte Tätigkeiten, Hygienevorstellungen, Verhaltensnormen u.ä. sein. Es können aber im interethnischen Kontakt auch Eigenschaften der Ethnie sein: Rassem Merkmale, Kleidungsformen, Diätpräferenzen, Bewegungsformen usw. und bekannter- aber auch seltsamerweise auch deren spezifische Sprache oder sprachliche Merkmale.

Sowohl die kulturelle Variation dessen, was als Merkmal für die Stigmatisierung genommen wird, als auch die Tatsache, daß etwas in einem Fall zur Stigmatisierung führt und im anderen Fall nicht, zeigt, daß das wesentliche Moment darin liegt, daß die Stigmatisierung einem aktiven Willen eines Stigmatisierenden entspringt. Nicht

das Vorhandensein von Merkmalen führt zur Stigmatisierung, sondern dem im vorherein etablierten Zweck der sozialen Ausgrenzung, die einen gesellschaftlichen Zweck erfüllt, folgt die aktive Suche von Merkmalen, die diesem Zweck dienlich sein können.

Viele Menschen sind schon in diglossischen Verhältnissen, in denen eine Sprache oder eine Sprachvarietät als höherwertig und eine andere als minderwertig gilt, aufgewachsen und haben damit meistens auch mit ihrer Sozialisierung dieses Denkschema internalisiert, es fungiert bei ihnen als normales kulturelles Wissen. Deshalb ist es nötig, sich auf eine erst noch naivere Position zu begeben, um sich fragen zu können, wie ein derart lebenswichtiges Phänomen, nämlich eine Sprache, zu etwas Minderwertigem deklariert werden kann.

Es ist unmittelbar einleuchtend, daß sprachliche Verschiedenheit als Verschiedenheit perzipiert wird. Aber warum kommt es zu dem Schritt, daß eine Sprache als etwas Negatives, das nun als Attribut von Menschen zur Stigmatisierung gebraucht werden kann, definiert wird?

Wir wissen, daß die Beurteilung von Sprachen als minderwertig nie auf der Grundlage von Sprachuntersuchungen gemacht worden sind. Allenfalls das Kriterium der Schrift ist so offenkundig, daß man sagen könnte, man sehe eine Minderwertigkeit auf den ersten Blick. Tatsächlich jedoch ist das Urteil der Minderwertigkeit und des Negativen ein interessegeleitetes Vorurteil, das zudem die Funktion hat, Unterdrückung und Diskriminierung zu rechtfertigen, und dessen hauptsächliche psycho-soziale Vermittlungsinstanz die Stigmatisierung ist. Da jedes Mitglied einer Gesellschaft das Bedürfnis sozialer Anerkennung hat, und die Stigmatisierung gerade dazu dient, von der Anerkennung auszuschließen, was sich dann in vielfältigen Handlungsweisen gegenüber dem Stigmatisierten äußert, wirkt sie als fast psychoterroristisches Mittel zur Beschädigung von Identität.

Wir finden hierbei eine recht komplizierte Logik der Stigmatisierung: Einerseits wirkt sie als distinktives Mittel, d.h. sie schließt den Stigmatisierten, den Sprecher einer "minderwertigen" Sprache von sozialer Akzeptierung aus. Dies wäre ein sozialer Mechanismus, den wir auch bei anderen Stigmen häufig finden. Andererseits sehen wir in Ländern wie Mexiko, daß die Stigmatisierung der Sprache gleichzeitig und zweckbezogen mit einer Integrationspolitik einhergeht. Integration jedoch meint gerade das Gegenteil von Segregation. Es ist zwar nicht so einfach, der Integrationspolitik ein intentionales Mittel-Zweck-Verhältnis derart zu unterschieben, daß sie stigmatisiert um den Willen zur Assimilation und Integration zu fördern, aber so scheint doch der Mechanismus zu funktionieren: Jemand wird stigmatisiert. Stigmatisierung qua Ausschluß von sozialer Anerkennung produziert Leid, Leid durch verweigerte Anerkennung, Leid durch verweigerte Bestätigung postulierter Identität. Er unternimmt deswegen alle Anstrengungen, sein Stigma loszuwerden. Und dies scheint vordergründig auch möglich, denn Sprache ist für die meisten bloßes Instrument, das man nach Belieben gegen ein anderes austauschen kann. Sprache scheint vordergründig ein Attribut zu sein, dem man nicht ohne Entrinnen ausgeliefert ist, eher ein Attribut, das man beherrscht. Der Stigmatisierungsprozeß erinnert dabei an Erziehungsmaßnahmen von Eltern gegenüber ihren Kindern, die ebenfalls eher unbewußt ablaufen.

Stigmatisierung von Sprache findet allerdings nicht nur gegenüber anderen ethnischen Sprachen statt. Aus der Soziolinguistik "einsprachiger" Gesellschaften ist

bekannt, daß auch Varietäten von Sprachen stigmatisiert werden, oft nur aufgrund relativ geringer phonetischer und morphologischer Differenzen. Dies ist ein weiterer Hinweis auf den fundamental interessegeleiteten instrumental und keineswegs induktiven Bewertungsvorgang von Sprachen.

Wenn man dieses Prinzip einmal erkannt hat, dann wird man sich auch keine Illusionen darüber machen, daß die Stigmatisierung einer Gruppe mit der Erlernung der dominanten Sprache beendet wäre. Die bei der Erlernung von Zweitsprachen im interethnischen Kontakt sich oft über mehrere Generationen hinweg manifestierenden sprachlichen Merkmale der Ethnizität, wie sie Giles (1979) beschrieben hat, bieten weiterhin genug "rechtfertigendes Material" zu fortgesetzter Stigmatisierung.

Die Stigmatisierung kann aber auch kontraproduktive Konsequenzen haben, indem sie zur Verstärkung der ethnischen, zumindest lokalen Solidarität beiträgt. D.h. das was ursprünglich das Stigma war, kann - unter bestimmten Bedingungen, vor allem wenn die Betroffenen in einer kohärenten Gemeinschaft leben - von ihnen selbst umgewertet und zu einem positiven Merkmal für die stigmatisierte Gruppe werden. Dann kann dieses Merkmal zu einem Symbol für ethnische und kulturelle Identität werden. Diese Umwertung setzt allerdings zuerst die Bewußtwerdung der Unrechtmäßigkeit der Stigmatisierung der Gruppe und die Erkenntnis voraus, daß das stigmatisierte Attribut eigentlich kein minderwertiges Objekt ist, sondern im Gegenteil ein hochwertiges Gut für die stigmatisierte Gruppe.

2. Ethnische Sprachmerkmale im Spanischen der Otomíes

Die Daten, die wir analysieren werden, sind zwar in gewisser Weise Realisierungen von Interimssprache, da die Sprecher eine andere Muttersprache haben, aber wir werden weder den Aspekt ihres Erwerbs und die theoretischen Probleme der Beschreibung des Erwerbs und der "Fehler" in psycholinguistischer Hinsicht untersuchen, noch Erklärungen für "Interferenzen" versuchen (vgl. hierzu die neueren Diskussionen u.a. in Kellermann 1979, Sharwood/Smith 1983, Tarone 1983). Ziel meiner Analyse ist die Eruiierung (einiger) der sprachlichen Merkmale, mittels derer Otomí-Sprecher des Spanischen sich von mexikanischen Spanisch-Muttersprachen-Sprechern unterscheiden. Dies sind Oberflächenmerkmale und deshalb genügen zur Beschreibung dieses Unterschiedes grammatische Oberflächenregeln im Phrasenstrukturformat.

Mit Bezug auf das Kontinuum von Interimsstilen, das Tarone (1983: 152) zur Typisierung von Untersuchungsdaten aufgestellt hat⁶, entspricht die hier analysierte Sprache einem zwanglosen Stil, bei dem die Aufmerksamkeit der Sprechenden nicht auf die Form gerichtet ist. Analysiert wurden mehrere freie, narrative Interviews (Gesamtdauer ca. 6 Std.) zu Themen, bei denen die Sprache nicht spezifisch im Fokus stand. Es wurden keine aus Wortlisten, Lesetests, und anderen experimentellen Verfahren wie Cloze-Tests, Satzverbindungsaufgaben usw. elizitierten Daten verwendet. Die Daten entsprechen also der Form, in der Otomí-Spanisch im Kontakt

6 Tarone zeigt, daß "different elicitation tasks produce variation in the second-language learner's production of inter-language structures, so that use of one or another task may lead to contradictory claims about the nature of the 'inter-language system'" (1983: 146).

mit den muttersprachlichen Spanischsprechern verwendet wird. Die Situationen waren nicht formal. Eine formelle Varietät des Otomí-Spanischen, die möglicherweise gegenüber offiziellen Amtsträgern in Behörden beim Vorbringen von Gesuchen und Anträgen gebraucht wird, wäre gesondert zu untersuchen. Sie würde aber wohl dieselben grammatikalischen Merkmale enthalten. Die Formalität, soweit sich dies durch oberflächlichen Augenschein solcher Situationen dargestellt hat, kommt dominant durch Verfahren auf textueller Ebene zustande.

Der gewählte Vernakularstil (Labov) des Otomíspanischen ist der, in dem sich die Spanisch sprechenden Otomíes den anderen Mexikanern präsentieren. Es sind demnach die darin vorkommenden Merkmale, die ihre Unterschiedlichkeit auf sprachlicher Ebene markieren und die Anlaß und Auslöser für die Einschätzung und Behandlung durch die "nationalen" Mexikaner sind.

2.1 Das Varietätenkontinuum in der Kontaktsituation

Das Zusammentreffen der hispanischen mit den indigenen Kulturen hat auf einer Makroebene zu einer Reihe von *Kontaktvarietäten* geführt. Zusammen mit den spanischen Standard- und Regionalvarietäten hat sich im Valle del Mezquital eine interessante komplexe Varietätenkonstellation ergeben, wenn man die Region als kommunikativen Raum auffaßt, der sich durch die Verbindung kleinerer kommunikativer Netze ergibt.

Obwohl die Varietätenkontinua bisher hauptsächlich in städtischen Kontexten beschrieben worden sind (Dittmar/Schlieben-Lange 1982: 69 ff.), ist nicht nur in der Stadt, sondern auch auf regionaler Ebene und in den Dörfern selbst ein Kontinuum an koexistenten und diskursiv einsetzbaren Varietäten vorhanden. Die Stadt strahlt sprachlich auf das Land, d.h. hier die hispanophone Stadt auf die otomísprachlichen Dörfer ab. Die Otomí-Dörfer sind durch temporäre Migration, Verwaltungsabhängigkeit, Erziehungs- und Gesundheitswesen, und Massenkommunikationsmittel so weit mit dem städtischen System verbunden, daß von einer stadtdominierten Region gesprochen werden kann. Dies zeigt sich ökonomisch und sprachlich. Auf der einen Seite können wir idealiter das Otomí dem Spanischen gegenüberstellen. In beiden idealtypisch definierten Sprachen finden sich nun verschiedene Varietäten, darunter auch spezifische Kontaktvarietäten.

Auf der Seite des Spanischen hat Zimmermann (1986b) unterschieden:

1. das mexikanische Standardspanisch, das von entsandten Personen, vor allem Regierungsangestellten, die in der Region zu tun haben, benutzt wird und durch die Massenmedien in der Region präsent ist.
2. das regionale Spanisch (eine genauere Charakterisierung wird durch den angekündigten Sprachatlas Mexikos, der in Kürze erscheinen wird, möglich sein). Die Otomí-Indianer selbst sprechen Kontaktvarietäten des Spanischen. Diese Kontaktvarietäten sind nicht klar als abgeschlossene Einheiten zu verstehen, sondern sie bilden je nach Kompetenz eine Art Kontinuum. Wir möchten innerhalb dieses Kontinuums zwei idealtypische Abgrenzungen machen.

3. das "Español revuelto", eine Zweitsprachenvarietät des Spanischen, die vor allem von den Otomí-Indianern gesprochen wird, die keinen oder wenig Schulunterricht in Spanisch mitgemacht haben, aber ökonomische Kontakte zur spanischsprachigen Gesellschaft unterhalten haben. Es ist eine - von der Zielsprache Spanisch her gesehen - stark defiziente Varietät. Otomitische Spanisch-Sprecher sind in der Lage, diese Varietät zu erkennen und die Leute, die sie sprechen, zu benennen. Das deutet darauf hin, daß sie - obwohl innerhalb eines Kontinuums zu situieren - als besonderer Bereich, der durch eine besondere Grenze markiert wird, wahrgenommen und kategorisiert wird. Diese Varietät - die wir hier leider ausklammern müssen - ist noch vor allem bei älteren Leuten anzutreffen und als Folge der schulischen Castellanisierung quantitativ rückläufig.
4. das Otomí-Spanische⁷, eine andere Zweitsprachenvarietät des Spanischen, wird von den Otomíes gesprochen, die hauptsächlich in der Schule castellanisiert worden sind und relativ starke ökonomische Kontakte zur spanischsprachigen Gesellschaft unterhalten. Innerhalb dieser Varietät gibt es graduelle Stufen, wie wir weiter unten zeigen werden. Eine Differenzierung nach Formalitätsgraden, wie sie Hamel (1988) für das Otomí feststellt, ist hier zumindest nicht durch Entlehnungen u.ä. markiert.

Auf der anderen Seite steht das Otomí. Dieses hat Hamel (1988: 617) in zwei Varietäten unterschieden:

1. eine informelle Alltagsvarietät, "die kaum Transfers und wenig neue, nicht assimilierte Entlehnungen aufweist", und
2. eine formelle Varietät des Otomí, die sich "durch eine hohe Zahl von neuen Entlehnungen, Transfers und anderen Merkmalen des formellen Stils des Spanischen" auszeichnet.

Er benutzt dabei ein *stilistisches* Kriterium (formell/informell) zur Unterscheidung. Interessanterweise wird dieses Kriterium gerade durch Fremdelemente materialisiert.

Die Verteilung des Gebrauchs der einzelnen Varietäten ist bei Hamel (1988), der dabei auch auf Zimmermann (1986b) Bezug nimmt, dokumentiert. Wir möchten uns hier der heute quantitativ immer stärkeren Varietät des Otomí-Spanischen zuwenden.

Die Situation wirft die Frage auf, 1. durch was sich dieses - wie wir es hier nennen wollen - Otomí-Spanische auszeichnet, 2. wie es innerhalb der Varietäten des Spanischen charakterisiert werden muß, und 3. wie diese Varietät im Rahmen des Problems der Identität interpretiert werden kann.⁸

7 Dies ist nicht dasselbe wie der "véritable language mixte" bzw. "véritable jargon hispano-otomí", "dont le vocabulaire est espagnol et les 'mots creux' otomís", von denen Soustelle (1933: 257) spricht (Beispiel: "nar promesa gayombeño galimosnō en gratitu padisalva karpeligro, Übers.: un voeu de deux piastres d'aumône (à la Vierge) en gratitude pour le sauver du péril"). Das Vorkommen solcher Strukturen hat schon Soustelle als eng beschränkt auf Übersetzungssituationen aus dem Spanischen ins Otomí gesehen.

8 Zimmermann (1986b) ist auch der Frage nachgegangen, wie sich diese Varietät in Zukunft entwickeln könnte. Neben der Interpretation im Rahmen der Identitätsproblematik wäre die Be-

Bisherige Studien, die die Einflüsse der indianischen Substrate im Spanischen Lateinamerikas untersuchen, haben sich bis heute im wesentlichen auf das "Español culto" oder "popular" der monolingualen Spanischsprecher bezogen (z.B. Lope Blanch 1967, 1969, 1975a). Es ist jedoch wichtig, auch vom Spanischen der indigenen Sprecher also solchem eine Bestandsaufnahme zu machen und es einer Analyse zu unterziehen. Dies ist bisher kaum in Angriff genommen worden.

Die indigenen Sprecher lernen das Spanische als Zweitsprache. Andererseits werden sie in ihren Dörfern selbst durch ihre Eltern und Mitbewohner mit einem Spanisch konfrontiert, das diese als Zweitsprache erworben haben. Das gilt auch für die bilingualen Lehrer. Jedoch kommen sie über Massenmedien, Schulbücher, partielle Migration u.a. auch mit Standardformen des mexikanischen Spanisch in Kontakt.

2.2 Das Otomí-Spanische⁹

2.2.1 Phonetisch-phonologische und morphologische Merkmale

2.2.1.1 Phonetisch-phonologische Merkmale

Lee (1969) hat die lautlichen Einflüsse des Otomí auf das Spanische der Otomí-Indianer im Dorf Dextho, in der Nähe von Ixmiquilpan untersucht. Ihm zufolge zeichnet sich das Otomí-Spanische durch folgende Merkmale aus:

1. *Dehnung*

Wenn im Spanischen ein Wort den Akzent auf der ersten Silbe trägt, so wird die Akzentuierung in eine Dehnung übertragen: *koóntra*. (Außerdem bekommt sie einen Hochton, vgl. auch den Fall der Tonalisierung).

2. *Nasalisierung*

Vokale werden nasaliert, wenn sie vor oder nach nasalen Konsonanten auftreten (außer den hohen Vokalen /i/ und /u/).

3. *Wortgrenzenmarkierung durch Glottisschlag*

Treffen bei Wortgrenzen zwei Vokale aufeinander (-V # V-), dann tritt zwischen die Vokale ein Glottisschlag (-V # ʔ# V-).

(V = Vokal, ʔ = Glottisschlag, # = Grenzmerkmal).

4. *Tonalisierung*

a) Die im Spanischen betonten Silben bekommen Hoch-Ton.

b) Die im Spanischen unbetonten Silben *vor* betonter Silbe bekommen Tief-Ton.

standsaufnahme dieser Varietät jedoch auch eine in sich genügsame dialektologische Zielsetzung, die vom Umfang einer solchen Zielsetzung her hier selbstverständlich nicht intendiert sein kann.

9 Dies ist eine erweiterte und modifizierte Fassung eines kurzen Kongreßbeitrages von 1986 (vgl. Zimmermann 1986b). Die Daten stammen aus Interviews, die wir im Frühjahr 1982 im Valle del Mezquital geführt haben. Eine erste Grobaufstellung der Besonderheiten des Otomí-Spanischen hat Nieves Asencio im Rahmen einer Seminararbeit an unseren Daten erarbeitet. Für Auskünfte bezüglich der mexikanischen Standard-Varietät im Vergleich zu den erhobenen otomí-spanischen Strukturen danken wir Laura Chávez und Luis Fernando Lara.

c) Die im Spanischen unbetonten Silben *nach* betonter Silbe bekommen Hoch-Ton (bis zur Wortgrenze).

5. *Velarisierung*

Die schweren Konsonanten (**b** und **f**) werden velarisiert vor den Diphthongen /we/ und /wi/ (**bwéno** - gwéno, fwé - xwé).

6. *Apokopierung*

In mehrsilbigen Wörtern werden außer dem Pluralmerkmal -s alle nicht-resonanten (nicht-nasalen) Endkonsonanten apokopiert.

Lee erklärt diese Merkmale als Einflüsse des Otomí auf das Spanische, denn das Otomí ist eine Tonsprache, es hat Nasalvokale, es hat einen Glottisschlag und kennt Dehnungen.

2.2.1.2 Grammatische Merkmale

Im morphosyntaktischen Bereich sind Abweichungen vom mexikanischen Standard vor allem bei den Präpositionalergänzungen, dem Numerus, dem Genus, dem Modus und den reflexiven Verben zu finden. Es gibt natürlich noch eine Reihe anderer Bereiche, jedoch kann man sich zur Illustration auf diese hervorstechenden Merkmale beschränken. Es wäre zu wünschen, das Otomí-Spanische nicht nur mit dem nationalen, sondern auch mit dem regionalen Standardspanischen zu vergleichen. Diese Varietät ist aber noch nicht beschrieben bzw. deren Beschreibung nicht publiziert. Der mexikanische Sprachatlas steht erst kurz vor der Veröffentlichung. Auch ein Vergleich zu anderen ethnischen Dialekten des mexikanischen Spanisch ist mangels Studien hierzu nicht möglich.

1. Präpositionen und Präpositionalergänzungen

Die Präpositionen und Präpositionalergänzungen nach Verben entsprechen nicht der spanischen Norm. Präpositionen stehen zwischen der Grammatik und der Lexik; es sind lexikalische Einheiten mit grammatikalischer Funktion. Das Otomí selbst kennt im Gegensatz zum Spanischen keine Präpositionen. Die Präpositionen stellen für alle L₂-Lerner ein großes Problem dar, was zum großen Teil am mangelnden Erkennen des Systems der Präpositionen liegt. Wir glauben, daß es für unsere Zwecke hier genügt, eine Liste ohne weitere Erklärungen zu geben.

estar de (loc.)	→ estar por (loc.)
en cuanto a	→ en cuanto de
vivir de algo	→ vivir por algo
vivir de una forma ...	→ vivir una forma
acercarse a	→ acercarse con
escribir en	→ escribir a
la forma en que	→ la forma de que

acostumbrar a	→ acostumbrar de
invertir en	→ invertir a
componerse de	→ componerse por
alcanzar a	→ alcanzar de
exigir que ...	→ exigir a que ...
deber V	→ deber de V
dar a V	→ dar V
querer que	→ querer de que
basarse en	→ abasarse de/a
opinión que	→ opinión de que
dedicarse a	→ dedicar ø
gustar a	→ gustar ø
gustar que	→ gustar de que
por/de mi parte	→ pa(ra) mi parte
a mi modo	→ de mi modo
comparar N con N	→ comparar N contra N
es igual V o V	→ s igual de V o V
gustar a alguien	→ gustar alguien
aprender N	→ aprender en N
difícil de V	→ difícil para V
salir a	→ salir en
en/a otra parte	→ de otra parte
trabajar en	→ rabajar de
querer a alguien	→ querer alguien
recibir a alguien	→ recibir alguien
decir a alguien	→ decir alguien
existir en	→ existir a
pertenecer a	→ para A corresponder (Loc.-Adv.)
en comparación con	→ a comparación de
atribuir N	→ atribuir a N
que (Rel.)	→ de que
sacrificar para	→ sacrificar de
destacar para V	→ destacar a V
caer (raro)	→ caer de (raro)
tener N	→ tener de N

Bei den hier auftretenden *de que* Formen handelt es sich möglicherweise um den verbreiteten Substandard des Dequeísmo, der auch für Mexiko belegt ist (Arjona 1978, 1979; vgl. auch die variabelngrammatische Studie von García 1986).

2. Modus

Beim Modus tauchen folgende Abweichungen zum Standard-Spanischen auf (A → B, zu lesen als: B statt A):

a) Subjuntivo → Condicional

Verwendete Form

que si esto Usted lo daría Usted a
saber allí por su país
si el gobierno nos apoyaría en esto
me gustaría que Ud. esto daría Ud. a
cuenta
si por ejemplo tendría yo
aunque que contestaría una palabra
pues yo pensaría yo que le enseñarían
los dos

Form im Standard-Spanischen

que si Ud. diera a saber esto allí por su
país
si el gobierno nos apoyara en esto
me gustaría que Ud. diese esto a saber
si por ejemplo yo tuviera
aunque le contestara algo
pues yo pensaría que le enseñarían los
dos

Konditional statt Subjunktiv nach der Konjunktion *si* findet sich in vielen Teilen der Romania. Lavandera (1984: 21 ff.) belegt es für umgangssprachliches Spanisch in Buenos Aires (und zeigt, daß es eine Präferenz in der Wahl dieser Varianten, neben Subjuntivo, Condicional auch Indicativo, nach sozialen Gruppen gibt). So könnte diese Form durchaus dem Substandard zugehörig angesehen werden und nicht als otomí-spezifisch gelten.

b) Subjuntivo → Indicativo

Verwendete Form

está bien que hablan dos
estamos esperando nada más cuando
llueve
cara o barato las cosas que están
para que el niño captan y entiendan
que en México que haiga social, la
palabra social, osea que convive la
gente rico y indio
no hay posibilidad de que uno se une
allí
que él no quiere tener dificultades con
el gobierno para que le da algún
puesto
conviene que ellos lo apoyan
pa que no se ... pierde ese idioma

Form im Standard-Spanischen

está bien que hablen dos
estamos esperando nada más a que
llueva
caras o baratos que estén las cosas
para que el niño capte y entienda
que en México haya social, la palabra
social, osea que conviva la gente rica
y india
no hay posibilidad de que uno se una
allí
que él no quiere tener dificultades con
el gobierno para que le de algún
puesto
conviene que ellos lo apoyen
para que no se ... pierda ese idioma

c) Condicional → Subjuntivo

Verwendete Form

estará bueno que lo enseñe los dos

que quisiéramos hacer, si todo mundo
se pusiera a reclamar entonces sí
hubiera la respuesta más rápida
estará bien que lo enseñara los dos, los
dos idiomas

Form im Standard-Spanischen

sería bueno que le enseñe los dos
oder:
estaría bien que le enseñe los dos
que haríamos, si todo el mundo se
pusiera a reclamar entonces sí habría
la respuesta más rápida
estaría bien que le enseñara los dos,
los dos idiomas

d) Indicativo → Condicional

Si se perdería ... se olvida (Si se pierde ... se olvida)

Abweichungen im Bereich des Modus tauchen in unterschiedlicher Qualität auf: Sprecher S 1 mit 9 Abweichungen, S 7 mit 5, S 2 mit 4 und S 10 mit 1; dabei war der Fall 1 (Subj. → Cond. mit 6 Tokens, der Fall 2 (Subj. → Ind.) mit 9 Tokens, der Fall 3 (Cond. → Subj.) mit 4 und der Fall 4 (Ind. → Cond.) mit 1 Token vertreten.

3. Genus

Beim Genus ist zu beobachten, daß zwar in den meisten Fällen offensichtlich das Genus der Substantive bekannt ist, jedoch werden bei Adjektiven und Pronomina nicht die entsprechenden Anpassungen durchgeführt.

1. Mangelnde Genusanpassung am Adjektiv

Es su lengua paterno
Sus casas techado con palma
En forma colectivo

2. Mangelnde Genusanpassung am Pronomen

Ese es mi opinión mío
La religión es el que está ... aquí

3. Genus und Artikel/Demonstrativum

Hier finden wir Probleme, die auf Unregelmäßigkeiten im Spanischen beruhen:

Se levantó una acta
La idioma, las policías
aber auch:
El mismo forma, este lengua
este carestía, este religión, ese costumbre, este escuela

Weitere Beispiele zum Genusgebrauch:

Verwendete Form

cara o barato las cosas que están
entonces la comunicación era muy
poco
sí ahora lo hay, comunicación ... ahora
sí y lo hay
esas son sus planes que ellos tienen

la gente debería de pensar por sí
mismo

la gente ... son creídos
que la gente sí que lo dejarían, que lo
iban a dejar pasar

la gente que es católico y viven aquí
las policías

una policía

el mismo forma de pensar

es su lengua paterno

se levantó una acta en donde los
autoridades firmaron

este lengua

su propia lengua

la gente rico

la gente rico y indio

este carestía de las cosas

la gente tuviera trabajo por su propio
cuenta

en nuestro región

la gente nueva ... sí lo explotan, lo
hacen trabajar duro

hay gentes buenos y malos

la gente de allí, pues ya todo traen su
carro

gente indio/la gente indio

con su mercancía que lo tenía que
llevar ... lo cargaba a pie

allí vive gente ... buenos y malos

hay mucho gente

Form im Standard-Spanischen

caras o baratas que estén las cosas
entonces la comunicación era muy
poca
sí ya la hay, comunicación ... ahora sí
ya la hay

esos son sus planes

oder:

esos son los planes que ellos tienen

la gente debería pensar por sí misma

la gente ... es creída

que la gente sí que la dejarían, que la
iban a dejar pasar

la gente que es católica y vive aquí

los policías

un policía

la misma forma de pensar

es su lengua paterna

se levantó un acta en donde las
autoridades firmaron

esta lengua

su propia lengua

la gente rica

la gente rica e india

esta carestía de las cosas

la gente tuviera trabajo por su propia
cuenta

en nuestra región

la gente nueva ... sí la explotan, la
hacen trabajar duramente

hay gentes buenas y malas

la gente de allí, pues ya toda trae su
carro/su coche

gente india/la gente india

con su mercancía que la tenía que
llevar ... la cargaba a pie

allí vive gente ... buena y mala

hay mucha gente

que sí hay gente malo y hay gente
 bueno
 otro lengua
 otro gente
 otros comunidades adonde son ...
 avanzados
 había unos casa aquí
 sus casas techado con palma
 los que está en este región
 casa buenos
 llegó este religión evangélico
 a base de este religión evangélico
 a base de ese religión evangélico
 un fiesta religioso
 ha seguido el mismo costumbre
 ye se ha venido cambiando ese
 costumbre
 de un parte
 ese es mi opinión mío
 la idioma
 esa idioma
 era católico toda la gente
 cuando era toda la gente eran católico

 otros partes
 la gente todo
 aquí nuestro tierra
 pero aquí la gente que ... todo casi
 trabaja ... aquí
 unos tres semanas
 quiere salir a algún parte
 donde hay ... gente castellano necesita
 ... aprender en otomí
 este escuela
 pura estropajo
 estamos haciendo eso trabajo
 cuando había otro religión, ese
 religión ...
 hay gente mal
 si hace un solicitud
 hay unos palabra

que sí hay gente mala y hay gente
 buena
 otra lengua
 otra gente
 otras comunidades donde están
 avanzados
 había unas casas aquí
 sus casas techadas con palma
 los que están en esta región
 casas buenas
 llegó esta religión evangélica
 a base de esta religión evangélica
 a base de esa religión evangélica
 una fiesta religiosa
 ha seguido la misma costumbre
 ya se ha venido cambiando esa
 costumbre
 de una parte
 esa es mi opinión
 el idioma
 ese idioma
 era católica toda la gente
 cuando era toda la gente cató-
 lica/cuando toda la gente era católica
 otras partes
 toda la gente
 aquí nuestra tierra
 pero aquí la gente que ... toda casi
 trabaja ... aquí
 unas tres semanas
 quiere salir a alguna parte
 donde hay ... gente castellana necesita
 ... aprender el otomí
 esta escuela
 puro estropajo/solo estro-pajo
 estamos haciendo ese trabajo
 cuando había otra religión, esa
 religión ...
 hay gente mala
 si hace una solicitud
 hay unas palabras

tiene que salir buscando vida de otro
 parte
 en ese tiempos
 se cambió la, el costumbre que había
 no había una casa en forma de este
 casa por ahorita
 son agrupaciones de razas ... tán bajo,
 tan reducidos
 los costumbres de aquí
 la religión es el que está ... aquí ... con
 nosotros ... el evangélico
 otras comunidades circunvecinos
 la creencia ... evangélico
 en forma colectivo
 en cierto escala así
 etapa histórico
 somos unos personas humildes
 si somos unos humildes personas
 no es lo mismo hablarlo (el otomí) que
 leerla
 la ciudad ... es bonito
 cualquiera persona que es originario
 de la India
 las mamás son los que ...
 su lengua natal es eso

tiene que salir a buscar la vida en/a
 otra parte
 en esos tiempos
 se cambió la costumbre que había
 no había una casa en forma de esta
 casa por ahora
 son agrupaciones de razas ... tán bajas,
 tan reducidas
 las costumbres de aquí
 la religión es la que está ... aquí ... con
 nosotros ... la evangélica
 otras comunidades circunvecinas
 la creencia ... evangélica
 en forma colectiva
 en cierta escala así
 etapa histórica
 somos unas personas humildes
 si somos unas personas humildes
 no es lo mismo hablarlo que leerlo

 la ciudad ... es bonita
 cualquiera persona que es originaria
 de la India
 las mamás son las que ...
 su lengua materna es esa

Die mangelnde Beherrschung der Regeln der Genuskongruenz ist bei Zweitsprachenlernern häufig festgestellt worden: 1. wenn die Zielsprache, aber nicht die Ausgangssprache Genusunterscheidungen kennt, 2. wenn zwar Ausgangs- und Zielsprache Genusunterscheidungen kennen, diese sich aber nicht decken (z.B. dtsh. *Mond* (masc.), span. *luna* (fem.), frz. *lune* (fem.)), 3. wenn die Kongruenzregeln der Genusmarkierung unterschiedlich sind.

Wenn man bedenkt, daß das Otomí keine Genusunterscheidungen kennt (*Luces contemporáneas* 1979: 51), sondern nur lexikalische Unterschiede, um den Sexus von Personen und Tieren zu markieren bzw. die Präfixe *su-* (fem.) und *ndo-* (masc.), wenn keine lexikalischen Formen existieren, kann man sich die Häufigkeit dieses Fehlertyps sehr leicht erklären. Die Sache kompliziert sich dort, wo offensichtlich das Genus bekannt ist, jedoch die syntaktischen Regeln, die Genusanpassung erfordern, wie z.B. beim Pronomen und beim Adjektiv, nicht durchgeführt werden.

4. Numerus

Die Abweichungen im Numerus sind die häufigsten, und gleichzeitig zeigen sie eine große Komplexität. Es geht auch hier um Regeln-Anpassung der Numerusmarkierungen. Die Schwierigkeit dieser Regel ist verständlich, da die Kategorie Numerus im Spanischen Kongruenzanpassungen von Substantiv, Adjektiv, Verb, Pronomina, Determinatoren und Relativpronomen erfordert. Entsprechend variantenreich sind die Fälle mangelnder Numeruskongruenz. Das gesamte Spektrum ist aus folgender Zusammenstellung der Verwendungen ersichtlich (dabei numerieren wir die Beispiele fortlaufend und geben in Klammern den Sprecher an):

Verwendete Form	Form im Standard-Spanischen
1. N (Sg.) Adj. (Pl.)	
(1) con menos medio económicos (S 1)	con menos medios económicos
(2) casa buenos (S 2)	casas buenas
2. V (Pl.) { N (Sg.) Adj. (Sg.)	
(3) esas son la forma de que se ayudan (S 1)	esas son las formas de que se ayudan oder: esa es la forma de que se ayudan
(4) como nosotros tenemos allí representante que nos reúne (S 4)	como nosotros tenemos allí representantes que nos reúnen
(5) son maestro ... tiene buen estudio (S 4)	son maestros ... tienen buen estudio
(6) nosotros nos sentimos ofendido (S 10)	nosotros nos sentimos ofendidos
(7) nosotros somos otomís, nos sentimos orgulloso en esa forma (S 10)	nosotros somos otomís, nos sentimos orgullosos de esa forma
(8) estamos especializado (S 10)	estamos especializados
3. N } (Sg.) V (Pl.) PPron	
(9) para que el niño captan y entiendan (S 1)	para que el niño capte y entienda
(10) no sabemos quién están allá (S 1)	no sabemos quién está allá oder: no sabemos quiénes están allá
(11) si el gobierno tuvieran (S 1)	si el gobierno tuviera

(12)	mucho viven aquí en el campo (S 12)	muchos viven aquí en el campo
(13)	porque somos indígena (S 4)	porque somos indígenas
(14)	se encuentran casa (S 9)	se encuentran casas
4.	N } (Pl.) V (Sg.) Pro }	
(15)	ignoraba cuáles es su derecho (S 1)	ignoraba cuáles son sus derechos
(16)	conviene que ellos lo apoya (S 1)	conviene que ellos lo apoyen
(17)	muchos ... tiene estudio, (S 12) tiene un certificado	muchos ... tienen estudio, tienen un certificado
(18)	muchos des los maestros ... no capacita para escribir en otomí (S 12)	muchos de los maestros ... no capaci- tan para escribir en otomí
(19)	otros tenía ... (S 12)	otros tenían
(20)	las bodas que se ha hecho en la ciudad (S 2)	las bodas que se han hecho en la ciudad
(21)	ellos porque puede y uno porque no puede (S 3)	ellos porque pueden y uno porque no puede
(22)	pero los niños está ... acostum- brado a hablar en otomí ... los niños nunca quiere aprender en español (S 3)	pero los niños están ... acostumbrados a hablar en otomí ... los niños nunca quieren aprender el español
(23)	como decía ayer otros com- pañeros (S 3)	como decían ayer otros compañeros
(24)	solamente los maestros sale por ahí (S 4)	solamente los maestros salen por ahí
(25)	esos sí que entiende algo (S 6)	esos sí que entienden algo
(26)	ellos habla puro en otomí (S 6)	ellos hablan solo en otomí
(27)	ellos si entiende un poquito (S 6)	ellos si entienden un poquito
(28)	están los señores que sí tiene años (S 6)	están los señores que sí tienen años
(29)	aquí los que tiene centavos ello le manda al estudio a sus hijo (S 6)	aquí los que tienen centavos ellos mandan a sus hijos a estudiar
(30)	ello habla puro en otomí (S 6)	ellos hablan solo en otomí
(31)	todos son ya con ... tiene estudio ... ahora sí ya tiene estudio (S 4)	todos son ya con ... tienen estudio ... ahora sí ya tienen estudio

(32)	ellos quiere que esté constantemente con ellos (S 10)	ellos quieren que esté constantemente con ellos
(33)	los jóvenes también tiene ... (S 10)	los jóvenes también tienen ...
(34)	algunos de ellos ya habla (S 11)	algunos de ellos ya hablan ...
(35)	ellas habla el otomí (S 11)	ellas hablan el otomí
(36)	aquellas personas que no sabe leer (S 11)	aquellas personas que no saben leer
(37)	los que está en este región (S 2)	los que están en esta región
5. N (Pl.) Adj. (Sg.)		
(38)	y en aquellos tiempos no había carros bastante (S 1)	y en aquellos tiempos no había bastantes carros
(39)	los medios suficiente (S 1)	los medios suficientes
(40)	sus casas techado con palma (S 2)	sus casas techadas con palma
(41)	y nosotros sacrificado (S 10)	y nosotros sacrificados
(42)	son agrupaciones de razas ... tan bajo, tan reducidos (S 10)	son agrupaciones de razas ... tan bajas, tan reducidas
6. PossP } (Pl.) N (Sg.) Art		
(43)	sus tiempo de salidas y vacaciones (S 1)	sus tiempos de salidas ...
(44)	construcción de las casa (S 12)	construcción de las casas
(45)	donde vive los pobre (S 12)	donde viven los pobres
(46)	los maestro (S 12)	los maestros
(47)	nuestras esposa ella sí en tiende, pero para contesar no puede (S 12)	nuestras esposas ellas sí entienden, pero no pueden contestar
(48)	había unos casa aquí (S 12)	había unas casas aquí
(49)	en estos tiempo (S 12)	en estos tiempos
(50)	hicieron sus casita (S 2)	hicieron sus casitas
(51)	anda aquí estos indio (S 4)	andan aquí estos indios
(52)	aquí anda los indio (S 4)	aquí andan los indios
(53)	porque ahí hay otros idioma (S 4)	porque ahí hay otros idiomas
(54)	esas palabra (S 4)	esas palabras
(55)	mis hijo, mis hija (S 6)	mis hijos, mis hijas

- | | | |
|------|--|--|
| (56) | mis hijo está en secundaria
(S 6) | mis hijos están en secundaria |
| (57) | los carro (S 4) | los carros |
| (58) | pues no hay ma que decir los
maestro que lo enseñe otomí
(S 4) | pues no hay más que decir a los
maestros que enseñen en otomí |
| (59) | tienen sus medio de transportes
(S 9) | tienen sus medios de transportes |

7. Gente

- | | | |
|------|--|---|
| (60) | gente de las que son de su
creencia (S 1) | gentes de las que son de su creencia |
| (61) | es gente ignorantes (S 1) | es gente ignorante |
| (62) | allí vive gente ... buenos y
malos (S 1) | allí vive gente ... buena y mala |
| (63) | son ignorantes, gente
ignorantes (S 1) | gente ignorante |
| (64) | la gente ... son creídos (S 1) | la gente es creída |
| (65) | cuando era toda la gente eran
católico (S 3) | cuando toda la gente era católica |
| (66) | muy poca la gente la que van a
la religión católica (S 3) | muy poca la gente la que va a la
religión católica |
| (67) | aquí no son mala gente (S 4) | aquí no es mala gente |
| (68) | la gente se agrupan (S 10) | la gente se agrupa |

Die sinngemäße statt formal-notwendige Konstruktion nach *gente* ist ein sehr häufiger Fall in der allgemeinen Umgangssprache. Dieser Fall kann somit als wenig otomí-spezifisch gelten.

8. N (Pl.) y N (Sg.)

- | | | |
|------|---|---|
| (69) | hay una distinción entre ricos y
indio (S 1) | hay una distinción entre ricos y indios |
|------|---|---|

9. N (Pl.) V (Pl.) que V (Pl.) Adj. (Sg.)

- | | | |
|------|--|---|
| (70) | los autoridades firmaron que
estaban inconforme con (S 1) | las autoridades firmaron que estaban
inconformes con |
|------|--|---|

10. cada de ... V (Pl.)

- | | | |
|------|---|---|
| (71) | cada de los municipio
reunieron sus jueces (S 1) | cada uno de los municipios reunió sus
jueces |
|------|---|---|

11. todo N (Pl.) V (Sg.)	
(72) ya sabía que si se levantara todo los pueblos ... (S 1)	ya sabía que si se levantaban todos los pueblos ...
12. N (Pl.) V (Pl.) N (Pl.) que V (Sg.)	
(73) los patrones son los que explota al trabajador (S 1)	los patrones son los que explotan al trabajador
(74) hay algunos que no entiende, hay algunos que ... ni entiende ni habla (S 1)	hay algunos que no entienden ni hablan
13. PossPron } (Sg.) N (Pl.) Art }	
(75) si es una personas que no sabe nada (S 3)	si es una persona que no sabe nada
(76) nuestro hijos (S 4)	nuestros hijos
(77) en ese tiempos (S 9)	en esos tiempos
14. todo (Sg.) N (Pl.) V (Pl.)	
(78) todo nosotros éramos ... borrachos (S 2)	todos nosotros eramos ... borrachos
(79) todo vamos a acaparar (S 10)	todos vamos a acaparar
15. N (Pl.) estar Adj. (Sg.)	
(80) sus padres, sus abuelos fueron rico, nacieron ... rico (S 2)	sus padres, sus abuelos fueron ricos, nacieron ... ricos
(81) no todos son bueno, no todo (S 4)	no todos son buenos, no todo
(82) no puedo saber si todos son bueno o no (S 4)	no puedo saber si todos son buenos o no
16. V (Pl.) quien (Sg.) estar (Pl.)	
(83) no sabemos quien son (S 12)	no sabemos quienes son
17. todo (Sg.) Art (Pl.) N (Pl.)	
(84) a todo mis conciudadanos (S 11)	a todos mis conciudadanos
18. Singularformen, in denen Plurale gefordert werden (aus dem Sinn erschließbar)	
(85) veo que hay casa de ...	veo que hay casas de ...

(86)	ahí habla casi otomí pero todo habla así	ahí hablan casi otomí pero todos hablan así
(87)	hay palabra que se concibe con castellano	hay palabras que se conciben con castellano
(88)	casi no alcanza para gasto	casi no alcanza para gastos
(89)	hay palabra que entiende uno	hay palabras que uno entiende
(90)	no había casa ... como que se encuentra ahorita	no había casas ... como las que se encuentran ahorita

Auch die Numerusabweichungen lassen sich zum Teil aus den Verhältnissen im Otomí erklären. Hierfür spricht zunächst, daß das Otomí beim Substantiv keinen Numerus durch Substantivmodifikation kennt und nur in einem Fall Kongruenzmarkierung erfordert. Singular und Plural werden nur durch unterschiedliche Artikelformen unterschieden: *ra* (Sg.), *yu* (Pl.) (*Luces contemporáneas* 1979: 51). Jedoch wird der Numerus bei Verben durch Suffixe markiert und muß mit dem Subjektartikel konform gehen. Insofern ist Fall 4 (N (Pl.) V (Sg.)) etwas erstaunlich und kann wohl nicht als Interferenz erklärt werden.

Lee (1969: 106) hatte, wie schon weiter oben erwähnt, eine generelle Regel der Apokope der nicht-resonanten auslautenden Konsonanten mit der Ausnahme von -s aufgestellt, wenn dieses pluralmarkierende Funktion hat; dies gilt im übrigen nur in mehrsilbigen Wörtern, da bei einsilbigen Wörtern auf -s keine Apokope zu finden ist (z.B. *mes*).

Nun findet man entgegen dieser Regel eine große Anzahl von Einheiten im Plural, in denen das -s dennoch nicht erscheint. Auch Lee (1969: 107) erklärt sich dies nicht als Wirken der generell von ihm aufgestellten obengenannten Regel der Apokope, sondern als grammatikalische Interferenz.

Dennoch haben wir Daten, die den Fall noch komplizierter machen:

1. Der Fall eines einsilbigen Wortes mit Wegfall von -s (z.B. (S 5) *ma* statt *más*).
2. Fälle, in denen andere Pluralmarker von der mangelnden Anpassung betroffen sind; Wegfall von -n beim Verb der 3. Ps. Pl. und andererseits Hinzufügung dieses Plural -n bei singularischem Subjekt.

(4) *tenemos allí representante_ que nos reúne_*

(8) *el_ niño_ captan_* (S 1)

(10) *el_ gobierno_ tuvieran* (S 1)

(15) *conviene que ellos lo apoya_* (S 1)

(17) *muchos no capacita* (S 2)

(18) *otros tenía_* (S 2) usw.

Hier haben wir sogar, entgegen der Regel bei Lee, Wegfall von resonanten, auslautendem Konsonant -n.

3. Fälle des Wegfalls von auslautendem -s in den Verbindungen der 1. Ps. Pl.: *estamo_* neben *somos* (S 4) *hablamo_* (S 5), *estamo_ andamo_ entendemo_* (S 7).

Generell kann 4. bemerkt werden, daß es eine individuelle freie Variation gibt, daß also Wegfall von -s in strukturell gleichen Fällen einmal gegeben ist, das andere Mal nicht.

Die Daten legen uns also folgenden Schluß nahe. Die bei dem Wegfall von auslautendem -s ebenfalls in Erwägung zu ziehende, weil in mehreren Teilen der Hi-

spania zu beobachtende lautliche Erscheinung der Apokope (z.B. in der naheliegenden Karibik und der mexikanischen Golfküste, aber auch dort nicht generell, sondern distributionell geordnet) scheint für Fälle, wie unter Punkt 3 genannt, als Erklärung möglich. Der Fall des einsilbigen *ma* statt *más* scheint eine individuelle, ja akzidentelle Erscheinung zu sein. Ansonsten sind die fehlenden Pluralmarkierungen durch -s, wie andere Formen auch, als Interferenzen aus dem Otomí anzusehen.

Dabei entspricht Struktur Nr. 6 (Beispiele 43 ff.) mit 17 eruierten Fällen genau der Otomí-Struktur, die die Pluralmarkierungen nur am Artikel vornimmt, aber nicht am Substantiv. Struktur Nr. 4, die 21 Vorkommen aufweist, widerspricht genau der Otomí-Struktur. In diesem Fall wird gerade N oder Pro formal pluralisiert und das Verb (das im Otomí die Kategorie Numerus morphologisch aufweist), erhält einen Singularmarker. (Man beachte dabei, daß bei den Verbsuffixen die Kategorie Person den spanischen Regeln entsprechend korrekt dem Subjekt angepaßt werden, daß hier also in keinem Falle Abweichungen vom spanischen System anzutreffen sind.)

Die beiden häufigsten Abweichungsstrukturen können also nicht nach demselben Prinzip interpretiert werden. Nr. 6 ist wohl eine klare Übertragung der Otomí-Struktur auf das Spanische. Um über die Ursache des Entstehens von Nr. 4 etwas sagen zu können, müssen wir einen weiteren Aspekt der Daten analysieren, denn die Interferenz kommt als Ursache keinesfalls in Betracht. Die gewählte Struktur steht ja im Widerspruch zu den Otomí-Strukturen und den spanischen Strukturen gleichermaßen.

Man könnte annehmen, daß hier eine *Vereinfachung* derart vorliegt, daß der Plural nur einmal markiert wird. Ist er schon am Substantiv oder Pronomen formal präsent, braucht er nicht mehr am zweiten Element (nach der Kongruenzregel im Spanischen) markiert zu werden. Er beruht auf dem Abbau von Redundanz.

Wir ziehen jedoch eine andere Erklärung vor, nämlich die des Wirkens einer *Wahrscheinlichkeitsstrategie* (cf. Kielhöfer/Börner 1979: 132 f.). Die Begründung ist folgende. Schaut man sich die von der Abweichung betroffenen lexikalischen Elemente, die Verben, an, so sieht man, daß diese (mit Ausnahme von *apoyar* und *capacitar*) alle dem hochfrequenten Grundwortschatz entstammen. Es sind (wir führen dabei bewußt die Token-Form statt des Infinitivs an): *es, tiene* fünfmal, *tenía, ha hecho, puede, está, quiere* zweimal, *decía, sale, entiendo* zweimal, *habla* dreimal. In Anbetracht dessen, daß es sich jeweils um die 3. Person und den Singular handelt, kann man sagen, daß es sich um psycholinguistisch schnell verfügbare, weil hochfrequente Token handelt.

Für diese zweite Alternative spricht auch der Umstand, daß es sich bei all den aufgefundenen Abweichungen nicht um Erscheinungen handelt die auf Interimsregeln basieren, sondern diese Formen stehen bei jedem Sprecher in Konkurrenz zu den Standardstrukturen; so findet man bei jedem Sprecher auch Strukturen vom Typ N (Pl.) V (Pl.).

5. Reflexiva

Die Reflexiva kommen in zwei abweichenden Varianten vor:

- a) Ein gefordertes Reflexivpronomen fällt weg,
- b) Nicht reflexive Verben werden reflexiviert.

a) Refl. → ø

Verwendete Form

cuando hay una junta tenemos que reunir

llegó el tiempo que construyó esta escuela aquí

solamente dedicamos a hacerlo cómo le trata aquí a la gente

el presidente anda burlando de nosotros

los maestros nunca atreven a enseñarle a escribir en otomí
no se sabe qué es lo que dedica

b) ø → Refl.

Verwendete Form

nunca se podía avanzar el pueblo
se necesita uno comer

véngase, mañana, véngase pasado
hay más deseos de ... sentirse de que uno es alguien en la vida
si todo mundo tuviéramos oportunidades ... de sentirse de que uno es alguien

mientras en un pueblo se están muriéndose de sed (Verdoppelung)

no debemos permitir que a través del tiempo se desaparezca por completo nuestra lengua natal

Form im Standard-Spanischen

cuando hay una junta tenemos que reunirnos

llegó el tiempo que se construyó esta escuela aquí

solamente nos dedicamos a hacerlo cómo se trata aquí a la gente/como le tratan ...

el presidente se anda burlando de nosotros

oder:

el presidente anda burlándose de nosotros

los maestros nunca se atreven a enseñarle a escribir en otomí
no se sabe qué es a lo que se dedica

Form im Standard-Spanischen

nunca podía avanzar el pueblo
necesita uno comer

oder:

se necesita comer

venga mañana, venga pasado
hay más deseos de ... sentir que uno es alguien en la vida
... de sentir que uno es alguien

mientras en un pueblo se están muriendo de sed

oder:

mientras en un pueblo están muriéndose de sed

no debemos permitir que a través del tiempo desaparezca por completo nuestra lengua natal

se necesita uno ... de tener su trabajo
de planta

necesita uno ... tener su trabajo de
planta
oder:
se necesita tener su trabajo de planta

Beide Fälle, der Wegfall von geforderten Reflexivpronomen und die Reflexivierung nicht-reflexiver Verben können auch in anderen, interferenzverdächtigen Gebieten Hispanoamerikas (z.T. auch Spaniens) beobachtet werden (Kany 1951: 186 ff.). So gilt vor allem die Reflexivierung bei intransitiven Verben als sehr stark verbreitet. Die hier belegten Fälle *venir*, *desaparecer*, *avanzar* stehen in einer Reihe mit denen bei Kany schon genannten. *Morir* + *se* gilt allgemein in der Hispania als "dativo ético" (Gili Gaya 1961: 127). Bei *necesitar* + *se* und *sentir* + *se* handelt es sich wohl um Übergeneralisierungen, denn diese Verben können in anderer Konstruktion durchaus mit *se* konstruiert werden: *se necesita ayuda* ("reflexives Passiv") bzw. auch *me siento feliz*.

Bei dem Fall der Eliminierung des Reflexivpronomens müssen wir unterscheiden: Wir haben drei Fälle von reflexiven Verben: *reunirse*, *dedicarse* und *burlarse*, die entgegen den grammatikalischen Erfordernissen nicht reflexiv gebraucht werden. Bei *se construyó* handelt es sich dagegen um das "reflexive Passiv", bei *le trata* ist nicht mit Sicherheit auszumachen, welche "korrekte" Form an dieser Stelle stehen müßte: *se trata a la gente* oder die Form *le tratan a la gente* mit redundantem Pronomen (bzw. auch als "lexikalischer Nachtrag" zu interpretieren). Diese Form ist in der ganzen Hispania sprechsprachlich belegt (Kany 1951: 166 ff.). In diesem zweiten Falle würde es sich gar nicht um eine Abweichung im Bereich der Reflexivität handeln. Nur in wenigen Fällen können bei den Reflexiva also spezifische otomísprachliche Hintergründe geltend gemacht werden, während die anderen Fälle Substandardformen des Spanischen sind. Umgerechnet auf die Gesamtsprechdauer ist das Vorkommen der ersteren Gruppe so geringfügig, daß sie sich einer weiteren soziolinguistischen Interpretation nicht anbieten.

Wir haben im vorangehenden die auffallendsten grammatikalischen Aspekte des Otomí-Spanischen ausgehend von der mexikanischen Norm jeweils als "Abweichung" beschrieben. Dazu kommen noch eine Reihe von Abweichungen auf der Diskurs- bzw. pragmatischen Ebene, z.B. der bereits erwähnte interessante Fall des Verfahrens der Wiederholung einzelner Elemente einer Äußerung.

šima	duhoni	duhongi	bepi
er ist weggegangen	zu suchen	suchen	Arbeit

Bartholomew (1979: 96) erwähnt denselben Fall, interpretiert ihn jedoch als gestaltschließendes Merkmal der Textabschnittmarkierung. Dieses Verfahren wird ins Spanische übernommen:

"Cette allure lente et tortueuse, ces redondances, plaisent à l'indigène et correspondent à son sentiment esthétique. A ce propos, rien n'est plus curieux que d'entendre un indigène parler espagnol, ou de le voir écrire s'il sait écrire, lorsqu'il s'adresse de cette manière, avec d'innombrables répétitions; la conception artistique indigène est transportée dans la langue européenne." (Soustelle 1937: 248)

Nimmt man nun noch die lautlichen "Abweichungen", wie sie Lee (1969) beschrieben hat hinzu, so erhält man ein recht umfangreiches Spektrum an Merkmalen, in denen sich die Otomís in ihrer Varietät des Spanischen vom regionalen Standard und der Norm der Metropole unterscheiden.

Der Begriff der Abweichung ist operational zu verstehen, er soll hier keine wertenden Konnotationen haben. Für einen Sprecher des mexikanischen Standards mit dem entsprechenden Stigmatisierungswillen fügen sich diese Phänomene als Abweichungen jedoch in ein Raster von Merkmalen soziologischer Klassifizierung. Diese Abweichungen fallen auf, sie werden registriert. Mittels solcher sprachlicher Merkmale werden Sprecher regional, aber vor allem ethnisch und (im mexikanischen Kontext) damit vor allem sozial kategorisiert.

2.2.3 Variation der Merkmale

Die bis hierher gewählte Ebene der Thematisierung des Otomí-Spanischen faßt die abweichenden Merkmale sprecherindifferent zusammen, um ein Gesamtbild der Varietät zu erhalten. Eine nach Sprechern differenzierende Analyse ergibt jedoch, daß die sprachlichen Äußerungen jedes Sprechers nicht im gleichen Maße durch diese Merkmale gekennzeichnet sind. Es ergibt sich das Bild eines beachtlichen Kontinuums.

Zur Messung dieses Kontinuums werden wir feststellen, wieviele der hier erfaßten grammatikalischen Abweichungen relativ zur Anzahl der Wörter pro Sprecher vorkommen. Dies ist ein recht mühsames Zählverfahren, aber andere Vergleichseinheiten sind zu ungenau und vor allem auch theoretisch zu problematisch. So kommen Sätze als Vergleichseinheit nicht in Frage, weil in der hier vorliegenden spontanen gesprochenen Sprache die Einheit Satz nicht (bzw. nur mit großem interpretatorischen Aufwand in jedem einzelnen Falle) anwendbar ist. Dazu käme noch, daß zwischen einfacheren und komplexeren Satzstrukturen, für die dann gewisse grammatikalische Kriterien notwendig wären, unterschieden werden müßte. Die Dauer der sprachlichen Äußerungen kommt als Vergleichseinheit ebenfalls hier nicht in Betracht, da das Sprechtempo (Aussprachegeschwindigkeit, Pausierung zwischen den Sprecherwechseln, zwischen den Redezügen und auch den Wörtern) der einzelnen Sprecher z.T. erheblich differiert.

Aber auch die Einheit Wort ist nicht völlig unproblematisch, denn sie verdeckt ebenfalls die Stilunterschiede (z.B. einfache vs. komplexe "Sätze" und Vertextungsverfahren). Diese könnte man übrigens klassifizieren und mit jeweils verschiedenen Bonus- bzw. Handicapfaktoren versehen, die dann bei der Auswertung berücksichtigt würden. Aber wie dann eine bestimmte Stilklasse im Verhältnis zu den anderen im Meßverfahren gewichtet werden müßte, erfordert eine umfassende Diskussion der psycholinguistische Hintergründe solcher Stilklassen. Diese Diskussion würde zweifellos den Rahmen der hier anvisierten Fragestellung sprengen. Deshalb wählen wir die ungewichtete Vergleichseinheit Wort, mit der man durchaus aussagekräftige Richtwerte erzielen kann.

Tabelle: Verteilung der Numerusabweichungen pro Sprecher

Struktur	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	Gesamt	Typen	Sprechzeit in Minuten	Anzahl der Wörter	Quotient von Minuten und Anzahl der Wörter	Quotient von Anzahl der Wörter und Anzahl der Abweichungen *
Sprecher																							
S1	1	1	3	2	2	1	5	1	1	1	1	2	-	-	-	-	-	25	12	47,25	5386	71	215,4
S2	1	-	-	2	1	1	-	-	-	-	-	-	-	1	1	-	-	7	6	10,06	729	72,5	104,1
S3				3			2						1					6	3				
S4	-	2	1	2	-	6	1	-	-	-	-	-	1	-	2	-	-	15	7	21,00	1827	87	121,8
S6	-	-	-	6	-	2	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	8	2	10,35	869	84	108,6
S12			1	3		6										1		11	4				
S10	-	3	-	2	2	-	1	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	9	5	26,48	3654	138	406,0
S11	-	-	-	3	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	5	3	18,18	2836	156	567,2
Summe	2	6	5	22	5	17	9	1	1	1	1	2	2	2	3	1	1	81					

Die Gesamtdauer der Sprechereignisse liegt bei ca. 220 Minuten. Die hier angegebenen Minuten pro Sprecher betreffen nur dessen eigene Sprechzeit.
Die unter "Struktur" genannten numerierten Fälle entsprechen denen in der obigen Liste.
S1, S2 ... sind Sigeln für die Sprecher.
Eingetragen sind in der Tabelle die Anzahl der jeweiligen abweichenden Struktur pro Sprecher.
Der Quotient besagt, in welchen durchschnittlichen zeitlichen Abständen (Minuten) eine abweichende Struktur pro Sprecher vorkommt.
S3 und S12 können keiner weitergehenden Auswertung unterzogen werden.

*) D. h. beispielsweise jedes 215. Wort eine Numerusabweichung.

Die Auswertung der einzelnen grammatikalischen Fälle ist dabei unterschiedlich komplex. So berücksichtigen wir den Fall der Reflexivpronomen nicht, weil zu wenig wirklich interferenzverdächtige Abweichungen beim dialektologischen Vergleich übrig blieben. Die Fälle der Genus-, Modus- und Präpositionalabweichungen sind recht einfach auszuzählen. Die Komplexität der Numerusfälle erfordert dagegen eine differenziertere Auswertung.

Bei diesen Auswertungen berücksichtigen wir im übrigen nur die Sprecher, die durch längere Sequenzen hervortreten, bei denen ein quantitativer Vergleich also mit größeren Zahlen arbeiten kann.

1. Numerus

Die Ergebnisse der Auswertung, welche Fälle von Numerusabweichung auf welchen Sprecher zutreffen und wie diese relativ zur geäußerten Wortanzahl ist, stellt die Tabelle "Verteilung der Numerusabweichungen pro Sprecher" dar.

Die Ergebnisse der Analyse der Numerusabweichungen zeigen für die grammatikalische Seite, daß 1. die Fälle 8, 9, 10, 11, 12, 16, 17 jeweils nur bei einem einzigen Sprecher belegt sind, 2. Die Fälle 1, 13, 14, 15 nur bei zwei Sprechern. In beiden Fällen sind auch die Vorkommen geringfügig. Es wird weiterhin sichtbar, daß 3. Die Fälle 2, 3, 4, 5, 6, 7 bei mehr als zwei Sprechern belegt sind, wobei die Fälle 4 und 6 eine herausragende Position einnehmen.

Aus einer anderen Perspektive, die fragt, inwieweit sich die Sprecher durch bestimmte sprachliche Merkmale charakterisieren lassen, ist festzustellen, daß die Sprecher sich graduell beträchtlich unterscheiden. Sprecher 10 und 11 präsentieren sich durch Numerusabweichungen recht selten, Sprecher 1 ca. doppelt so häufig und die Sprecher 2, 4 und 6 sehr häufig (relativ zu 10 und 11). Die unterschiedliche Typenvielfalt an Numerusabweichungen pro individuellem Sprecher darf offenbar, v.a. bei S 6, nicht übergewichtet werden, da S 6 auch die geringste Sprechzeit aufweist und deshalb möglicherweise nur nicht genug Gelegenheit hatte, mehr Typen zu realisieren.

Bei der Charakterisierung der Sprecher über die anderen erhobenen Merkmale, konnten wir etwas grober vorgehen und die Subkategorien der einzelnen Fälle unbeachtet lassen, also nur summarisch Genus-, Präpositions- und Modusfälle pro Sprecher auszählen. Wobei die Modusabweichungen wegen ihres generell geringen Vorkommens nicht sehr aussagekräftig sind. Sie tanzen in gewisser Weise aus der Reihe. Möglicherweise wurden hier Vermeidungsstrategien eingesetzt.

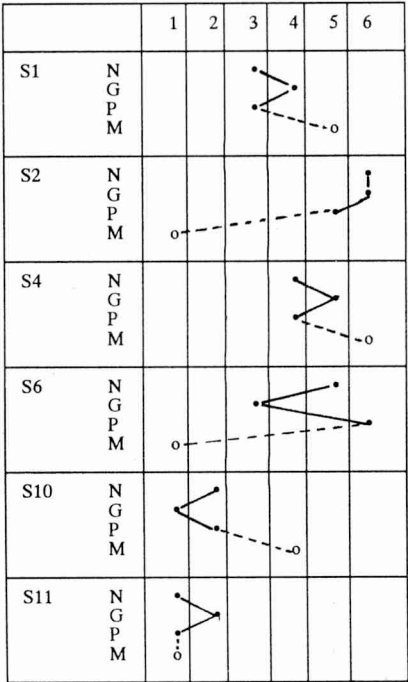
Hier ergibt sich im Ganzen ein den Numerusfall bestätigendes Bild (vgl. Tabelle "Genus, Modus, Präpositionen").

Wenn man Ranglisten der Sprecher nach der Häufigkeit von Abweichungen aufstellt, dann kann man (bei 6 ausgewerteten Sprechern) 6 Ränge unterscheiden und pro Sprecher folgende Profile aufstellen (wobei die Ranglisten manche kleinen Unterschiede verstärkt, andere großen Unterschiede eher abschwächt, trotzdem kann es die relativen Positionen deutlich darstellen; siehe Tabelle "Profile"):

Tabelle: Genus, Modus, Präpositionen

	Wörter	Sprech- zeit in Min.	Anzahl der Wörter pro Min.	Genus- fälle	Genus- fälle pro Wort	Präposi- tionen	Präp.- Fälle pro Wort	Modus- fälle	Modus- fälle pro Wort
S1	5386	47,25	71,0	26	207	15	359	9	598
S2	729	10,06	72,5	13	56	3	243	-	-
S4	1827	21,00	87,0	11	166	6	304	5	365
S6	869	10,35	84,0	4	217	4	217	-	-
S10	3654	26,48	138,0	8	456	9	406	1	3654
S11	2836	18,18	156,0	7	405	3	945	-	-

Tabelle: Profile



Numerus (N)
Genus (G)
Präposition (P)
Modus (M)

2.2.4 Weitere Merkmale des Otomí-Spanischen

Es darf bei diesen quantitativen Erhebungen nicht vergessen werden, daß nur einige Variablen untersucht wurden und daß es auf grammatikalischer, wie auch auf phonetischer, lexikalischer, stilistischer und pragmatischer Ebene jeweils noch eine ganze Reihe von anderen Besonderheiten gibt, durch die sich das Spanische der Otomíes von anderen Varietäten unterscheidet. Diese sind offenbar idiolektal bzw. finden sich mit Vorzug bei einem Sprecher. So möchten wir hier das Phänomen der Zitierung nennen.

Diese Form schien zunächst eine besondere Form der Negation. Anstatt der Form der Satz-Negation durch Integration der Negationspartikel *Nó* in die Satzstruktur findet man ein Verfahren, bei dem zuerst ein affirmativer Satz geäußert und dieser nachträglich durch eine Satzstatus tragende, elliptische Partikel *Nó* negiert wird, die die intonatorischen Züge eines widersprechenden *Nó* durch einen Dialogpartner trägt.

S 10

La religión católica ese la vamos a culpar. *Nó*. Sino que, solamente ... sus sus .sus .creencias (...) (V-Mez 9:1, 187)

S 11

Pero como decía el compañero así que nosotros podemos decir como que son, que somos indígenas. pues *nó*. porque como decía el compañero los mismos tal vez de de ps características ps no podemos comparar con la ciudad verdad. (V-Mez 9:2, 009, S 11)
(- = Betonung).

Eine Interferenz von Negationsstrukturen kommt allerdings nicht in Betracht, denn auch im Otomí wird diese durch eine in den Satz integrierte, vor dem Verb stehende Partikel *hín* gebildet. Es handelt sich hier um eine andere Art der Interferenz, und zwar einer Art der Zitierung im Text, wie sie nur in oralen Texten vorkommen kann. Bartholomew (1979: 96) stellt diesen Fall in ihrer Korrektur einer Transkription eines Textes durch Bernard/Salinas Pedraza dar.

"I have often heard Otomíes insert quotes from someone else as they are speaking with someone. In spoken Otomí, there is often a change in voice quality or some other feature to cue the hearer to the fact that somebody is being quoted."

In diesem Sinne würden wir auch die hier vorliegenden Passagen interpretieren. In ihnen wird ein im Spanischen (als einer durch Schrifttradition geprägten Sprache) schon diskursiv notwendiges lexikalisches Zitierungssignal, das den jeweils vor der Negation stehenden Sprechakt (der eingerahmt erscheint) als Zitat ausweisen würde, weggelassen. Die Markierung als Zitat wird nur durch Intonation geleistet. Die Satzstatus tragende Negation durch *Nó* ist dann eine dialogisch inszenierte Zurückweisung dieser zitierten Behauptung.

2.2.5 Ethnische Sprachmerkmale und Stigmatisierung

Die Otomíes, die Spanisch sprechen, präsentieren sich also individuell recht unterschiedlich über sprachliche Besonderheiten den Sprechern des regionalen oder nationalen Standards als Sprecher des Spanischen mit abweichenden Strukturen. Manche dezent, andere recht massiv (wobei wir hier nur solche Sprecher erfaßt haben, die überhaupt in der Lage sind, ein flüssiges Gespräch auf Spanisch zu führen).

Wenn sich - wie wir gesehen haben - Otomíes über ihre sprachlichen Abweichungen im Spanischen (und meist auch über ihre äußere Erscheinung und ihr Verhalten) unterschiedlich gegenüber Mitgliedern der sogenannten nationalen Gesellschaft präsentieren und gleichzeitig nach der Hypothese vorgehen, daß die unterschiedlichen Merkmale die Auslöser von Stigmatisierung sind, dann könnte man sich fragen, ob sie auch ihrem Assimilationsgrad entsprechend differenziert behandelt werden, ob gut spanisch Sprechende weniger diskriminiert oder stigmatisiert werden als Sprecher mit mehr Abweichungen, ob also die Art der sprachlichen Präsentation und die Reaktion auf diese Präsentation korrelieren.

Um dieser Hypothese nachzugehen, wählen wir ein Verfahren, das die sprachlichen Merkmale als Erkennungszeichen der Zugehörigkeit zu einer ethnischen Gruppe interpretiert¹⁰ (die die Mitglieder der anderen Gruppe in der Interaktion wahrnehmen und die als Auslöser von Stigmatisierung fungieren) und untersuchen, ob das Vorhandensein der Merkmale korreliert mit der Tatsache, Opfer von Stigmatisierung geworden zu sein. Eine Korrelation könnte hypothetisch insofern vorliegen, indem Sprecher mit relativ wenig Merkmalen (qualitativ und quantitativ) weniger von Stigmatisierung betroffen sind.

Das Matched-Guise-Verfahren, das in solchen Fällen oft verwendet wird, geht anders vor: Es erhebt Attitüden zu sprachlichen Merkmalen und vermittelt dazu soziale Kategorisierungen der beurteilten Personen und damit - das ist der Nachteil - aber nur virtuelle Behandlungen solcher Sprecher. Der Vorteil dieses Verfahrens ist, daß auch die *Beurteilenden* Untersuchungsobjekt sind.¹¹ Bei dem von uns eingeschlagenen Weg sind die *Beurteilten* Untersuchungsobjekt und - und das scheint uns ein Vorteil zu sein - damit auch deren *subjektive* Erfahrung der Beurteilung und Behandlung, da nur diese innerhalb der interethnischen Begegnungen für die Konse-

10 Labov (1972) hat vorgeschlagen, solche Merkmale zu untergliedern in Indikatoren, Marker und Stereotype. Ein Indikator ist eine Variable, die nicht auf einer hohen Bewußtseins-Ebene der Sprachgemeinschaft wahrgenommen wird, obwohl sie dazu dient, Varietäten der Sprache zu unterscheiden. Sie hat keine große soziale Signifikanz.

Ein Marker ist eine Variable, die eine soziale Bewertung angenommen bzw. zugeschrieben bekommen hat; sie wird bewußt wahrgenommen. Der Bewußtseinsfaktor bewirkt, daß diese Marker intentional zu metaphorischem Sprachwechsel benutzt werden können, Indikatoren jedoch nicht.

Ein Stereotyp ist der höchste Grad der Sprachmarkierung. Es ist ein Merkmal, das auch kommentiert wird und benutzt wird, um Gruppen zu charakterisieren, wenn man sich über sie lustig machen will. Es muß dabei nicht einmal einem realen gegenwärtigen Sprachgebrauch entsprechen, sondern nur einem (falschen, ehemaligen) Fremdetikett (vgl. auch Saville-Troike 1982: 73).

Eine solche Differenzierung könnte bezogen auf unser Material nur vorgenommen werden, wenn Attitüden der "Mexikaner" zu den einzelnen Variablen erhoben würden. Die Differenzierung der Abweichungen in diesem Sinne würde uns aber hier nicht weiterführen, da die Kenntnis der Einschätzungen im Detail nichts an den Konsequenzen dieser Einschätzung ändern würde.

11 Diese Technik wurde von Muñoz (1983) bei den Otomí-Indianern angewandt.

quenzen, die die Betroffenen daraus ziehen, entscheidend sind. Folgende Berichte über Stigmatisierung und Diskriminierung geben die einzelnen Sprecher in den Interviews:

S 1

Bueno, pues sobre todo las policías, uno lo tratan como si ps, ellos lo toman, o lo sospechan ps, que uno es, va uno ahí o lo toman que uno es indio. y son ignorantes gente ignorantes y si lo ve por ahí uno. policía que (...) sospechoso p.ej ... (--) entos luego la agarran y le dice nó, que un que tu eres ratero y ... que este y esto (V-Mez 10/1-126)

[sobre criadas] Bueno yo a mi más o menos me han contado principalmente pues que están (...) pues hay señoras patronas que son buenas y le tratan bien a sus criadas y algunos que tratan hasta con majaderías y le cachetean y así, este, pues como le digo ps hay gente buenos y malos ... (...) por si que en México ... maltratan a la gente indígena ... (V-Mez E 10/1-156)

Si uno habla en otomí ps lo rechaza en una palabra, la rechaza, entos ahí donde ellos dice ps no que es un indio, son indígenas, (...) hablar en español. casi es también es por ahí se han tomado de esa forma (...) ellos creen que porque uno no sabe hablar en español ello lo toman como indio. (V-Mez 10/1-235)

No podemos convivir [con los de la ciudad] porque, en qué forma? la gente de ahí trae sus carros sus coches mientras uno vaya a pié. no es posible que se paren que se pone a platicar con uno [y porqué no?] pues ahí la gente como le digo pues son muy en una forma muy creídos no? (...) que uno usa, este, ropa sencillamente, para ellos pues no. [Qué piensa, que los otomíes no quieren hablar o convivir con la gente o lo de la ciudad no con los otomíes?] Nó, los de la ciudad son ellos que no quieren con la gente pobre, en una palabra [y porqué?] pues no sé porqué, pero yo sí he visto que (...) porque no quiero acercarme con ellos o (...) pues ahí va un gente indio o pues como le digo por ejemplo las patronas con las criadas. India, le dicen, en forma, este, así lo rechazan como despreciar a la persona (V-Mez E 10/1-252).

La gente de la ciudad rechaza al indígena pues, sea que ellos ven que pues vamos que yo voy a México por lo mucha para zapatos de todos modos hay una distinción entre ricos y pues indio (...) o sea la distinción es entre tiene y no tiene dinero (V-Mez E 10/2-15).

S 2 macht keine Aussagen zu selbst erlebter Stigmatisierung

S 4

En una parte sí, por ejemplo salí a andar ps vender, siempre está una gente malo, sí, gente mala, no le quiere uno, sí por ejemplo. sí. encuentra uno ps policía por el lugar, a uno lo pregunta porqué anda ahí a vender, y si tiene permiso para salir vender, sí por eso si hay gente mal, sí (...) en el patrimonio indígena se le recibe uno bien. (V-Mez E 8/2-218)

S 6

[Se sentía a veces desprestigiado por no hablar perfectamente español?] - Pues sí, este, este por ejemplo pues sería uno este, le gusta más, aunque le gusta más hablar ahí, sí en otomí. algún. quiere uno allí enseñar a otro, necesita este, uno repetir palabras para enseñar ... no sí como se trata (...) queremos saber más español. Pero para aprender uno es difícil. (V-Mez E 8/1-336)

S 10

Nosotros nos sentimos ofendido y este ps porque del lo que nos ayuda el gobierno o sea que no practicamente el gobierno sino sus funcionarios. son los que ps. están con el problema en vez de uno este. este de ir con el la comunidad de hacer algo ps se siente uno humillado. se siente uno desconocido realmente no lo toma en serio. (V-Mez 9:1,298)

(Aber dies sagt S 10 hinsichtlich der Behandlung durch Funktionäre; er bezieht dies auf Unwissen der Otomíes, nicht auf Sprachmerkmale. Diese Behandlung ist gewiß nicht spezifisch gegen die Indianer gerichtet. Sie ist in Mexiko eher die Norm)

S 11

Por ejemplo las solicitudes que nosotros hemos llevado al Patrimonio Indígena en que no se nos ha (unverst., Husten) sólo por el hecho de que los funcionarios creen que ps ps te digo que es una cosa, no más porque se nos ocurre verdad? y no porque se haga falta sino porque se nos ocurre. (V-Mez 9:2,14)

que muchas veces los funcionarios no nos quieren tomar en cuenta sólo porque nos ven así. en una palabra yo digo así que nos tratan así como un perro y somos unos humildes personas. no nos hacen caso. (V-Mez 9:2,25)

Das Ergebnis der Gegenüberstellung von sprachlichen Merkmalen und Berichten über Diskriminierung ist nicht einfach. Häufige abweichende Sprachstrukturen und die Berichte von Diskriminierung und Stigmatisierung einerseits und weniger häufig abweichende Sprachstrukturen und Berichte über "weniger" Diskriminierung und Stigmatisierung korrelieren zwar in gewisser Weise, aber die Berichte über Diskriminierung müssen im einzelnen gesondert gewertet werden.

So berichtet S 1, der einen Mittelplatz in der Sprachcharakteristik einnimmt, sehr intensiv über Diskriminierung und Stigmatisierung, aber er flieht auch Gehörtes mit in seine Darstellung ein, z.B. über die Behandlung von Frauen. S 2 dagegen, der im Profil der Sprachmerkmale am stärksten von der Norm abweicht, berichtet gar nicht darüber. Allerdings kam man in diesem Interview auch nicht recht auf dieses Thema zu sprechen. S 4 und S 6 berichten dagegen - entsprechend den hypothetischen Erwartungen - wieder von negativer Behandlung. S 6 bringt dies auch explizit mit Sprache in Verbindung.

S 10 und S 11 müßten entsprechend ihrer geringen sprachlichen Auffälligkeiten aufgrund der Hypothese nur wenig von Diskriminierung und Stigmatisierung betroffen sein. Dies scheint auf den ersten Blick nicht der Fall zu sein, da sie beide in ihrem Bericht auf konkrete Fälle hinweisen. Jedoch sind diese Fälle so geartet, daß sie wenig aussagekräftig sind, denn von dieser Art der Behandlung durch Behörden sind in Mexiko (und wohl auch anderswo) nur wenige verschont. Aber andererseits

können Indianer in ihrer Präsentation bzw. auch allein durch die Tatsache, daß der Beamte dies von der Sache her erschließen kann, durchaus in besonderer Weise von solchen Behandlungen betroffen sein, weil man davon ausgeht, sie könnten sich wegen mangelnder Kenntnisse, und dazu gehören eben auch sprachliche, nicht wehren. Es wäre deshalb notwendig, den Ablauf solcher Begegnungen von indianischen Repräsentanten und Behördenvertretern im Detail zu analysieren, um herauszufinden, ob hier nicht spezifische Diskriminierungs- und Stigmatisierungstechniken angewandt werden, deren Opfer ganz besonders Indianer sind. An solche Sprechereignisse ist allerdings kaum heranzukommen. Hamel (1988: 471) analysiert einen Fall eines Vertreters des Agrarministeriums und zeigt, wie dort diskursive Mittel eingesetzt werden, um die Versammlung im Sinne des Behördenvertreters zu steuern. Dabei geschehen auch einige Dinge, die man als Verfahren der Lächerlichmachung einer spezifischen Otomí-Sprechweise betrachten kann.

2.2.6 Das Otomí-Spanische als ethnischer Dialekt

Wir haben es in unserem Beispiel mit einem Fall von Sprachkontakt zu tun. Sprachkontakte führen unter verschiedenen Bedingungen zu unterschiedlichen Resultaten in den am Kontakt beteiligten Sprachen. Die - linguistisch gesehen - gravierendsten Veränderung stellen die Pidginisierung und darauf aufbauend die Kreolisierung dar. Pidginisierung kann sich ergeben, wenn Sprecher verschiedener Sprachen zu bestimmten Zwecken sich eine *lingua franca* schaffen, um ein kommunikatives Bedürfnis, das nicht alle lebensweltlichen Bereiche umfaßt, zu erfüllen. Die Kennzeichen der Pidginisierung sind Vereinfachung und Umstrukturierung des grammatikalischen Systems; als Zweitsprachen weisen sie Einflüsse aus den Muttersprachen der Sprecher auf.¹² Ferguson/de Bose (1977) geben noch ein weiteres, nicht immer gebührend beachtetes, kommunikatives Merkmal, um ein Pidgin von anderem "gebrochenem" Sprachgebrauch zu unterscheiden:

"We see pidginization as a process that accepts normal language as input and produces a reduced, hybridized, and unstable variety of language as output, identified as broken language when used by non-native speakers, and foreigner talk when used by native speakers, and identified as a pidgin when viewed as the linguistic output of verbal interaction between native speakers and foreigners in some particular contact situation." (Ferguson/de Bose 1977: 117)

Von Pidgin ist danach also erst dann zu sprechen, wenn beide diese gebrochene Varietät sprechen, wenn sie unter dem interaktiven Gesichtspunkt zu einer *lingua franca* zwischen zwei Sprachgemeinschaften oder ausgewählten Vertretern geworden ist. Kreolsprachen sind Pidgins, die als Muttersprache übernommen werden.

12 Ferguson/de Bose (1977: 111) bestimmen Pidginisierung als: "the rapid structural modification of a language in certain contact situations in which it serves both as the target of broken language and the source of foreigner talk. Whenever speakers of one language acquire another, they produce broken language, and every speech community has simplified registers in its repertoire". Vgl. zu verschiedenen Stadien der Pidginisierung Mühlhäusler (1986).

Ihre damit nötige Anpassung an alle möglichen lebensweltlichen Kommunikationsbedürfnisse bedingt eine Expansion und Differenzierung der reduzierten Grammatik und eine Erweiterung des Lexikons (Hymes 1971: 5).

Wir haben die Charakteristika des Otomí-Spanischen bestimmt als Abweichungen im Bereich der Numerus- und Genuskongruenzregeln, Abweichungen bei den Präpositionalergänzungen, der Reflexivität bestimmter Verben und den Modusforderungen bestimmter Strukturen. In keiner Weise können diese Charakteristika jedoch als Vereinfachungen und Reduzierungen wie bei der Bildung von Pidgins und Kreolsprachen bezeichnet werden. Denn es ist klar ersichtlich, daß die Notwendigkeit von Numerus-, Genus-, Reflexivitäts-, Präpositional- und Modusmarkierung von den Sprechern unangetastet bleibt, und die Kategorien durchaus akzeptiert werden. Nur die Anwendung der grammatikalischen Regel auf den einzelnen Fall gelingt nicht ausnahmslos. Zudem werden andere typische Bereiche wie das Tempus, die personale Deixis am Verb, die Wortstellung u.a. nicht oder nur wenig, auf jeden Fall nicht systematisch tangiert. Außerdem ist aus einer Pidgin-Sicht zu sagen, daß jene Fälle, die isoliert als Vereinfachung zu bestimmen wären, keine durchgängige Regel der Vereinfachung bilden, sondern in bestimmten Fällen durch Anlehnung an die spanischen Regeln durchbrochen wird. Im lautlichen Bereich ist sogar von einer Ausweitung, wenn auch nicht phonologisch relevant, auszugehen. Es handelt sich also um kein Pidgin, auch nicht um einen ähnlichen Fall, wie den der "media lengua" in Ecuador, den Muysken (1979) als Quechua Morphosyntax mit spanischer Lexik charakterisiert hat; jedoch um gebrochene Sprache, die nach Ferguson/de Bose (1977: 108) durchaus auch Vereinfachungen, Reduzierungen, Interferenzen aus der Muttersprache und andere idiosynkratische Elemente enthält, die - wie die Forschungen zur Interimssprache gezeigt haben - für den Lerner durchaus konsistente Regeln darstellen können.

Das Otomí-Spanische erfüllt auch nicht die Funktion einer *lingua franca*, denn die spanischsprachige Gesellschaft bedient sich mitnichten dieser Varietät in der Kommunikation mit den Indianern. Zu untersuchen und zu diskutieren wäre jedoch die Funktion derartiger gebrochener Formen des Spanischen zwischen den verschiedenen indigenen Gruppen in Mexiko.

Uns scheint, daß das Konzept des *ethnischen Dialektes* für die beschriebene Varietät besser geeignet ist. Das Konzept des *ethnischen Dialektes* wurde wohl von Stewart (1964) erstmals in die Diskussion gebracht. Er wollte mit diesem Begriff, den Penfield/Ornstein (1985) dann definitiv übernommen haben, das mexikanisch-amerikanische Englisch charakterisieren.

"Here I do not refer to the kind of English which a monolingual Spanish speaker in Mexico may end up with after having taken English in school. Rather I refer to a special dialect of American English spoken in the Southwest by a considerable number of Americans of Mexican descent, who are usually bilingual in it and some variety of Mexican or Southwestern Spanish." (Stewart 1964: 6, Fußnote 7)

Es ist nicht ganz unproblematisch, auf diese Varietäten den Begriff Dialekt anzuwenden. Neutralere wäre ethnische Varietät. Besinnt man sich jedoch des Dialektbegriffs in der Romanistik, in der die aufgrund unterschiedlicher Substrate (und Ad-

bzw. Superstrate) entstandenen Sprachen auf der Basis des Lateinischen *Dialekte* genannt werden, so ist hier ein Parallellfall gegeben.

Der Begriff des *Ethnischen* soll ausdrücken, daß hier solche Varietäten einer Sprache gemeint sind, die genauso wie Pidginsprachen aus einer Zweisprachigkeits-situation heraus entstehen, d.h. daß es sich qua gebrochene Sprachen um L₂-Varietäten handelt. Sie sind ebenfalls durch Vereinfachungen, wenn auch nicht in einem derartig systematischen Ausmaß, Reduzierungen und Umstrukturierungen gekennzeichnet. Sie werden jedoch nicht von den Sprechern der Zielsprache als Kommunikationsmittel übernommen (aber natürlich können sie zu stilistischen Zwecken imitiert werden). Die Sprecher dieser Varietät wissen, daß es eine Standard-Norm gibt und *verstehen diese auch* (mit Ausnahme bestimmter Register, für die besondere Ausbildungen erforderlich sind).

Und wir möchten noch einen wichtigen Charakterzug hinzufügen, der nicht mit der Struktur der Varietät, sondern mit der Bodenständigkeit der Sprecher, d.h. ihrem staatlichen Status zu tun hat. Historisch gesehen, ist nämlich den Standardsprechern bewußt, daß es sich nicht um einen autochthonen Dialekt handelt, sondern um eine L₂-Varietät, d.h. daß ein Sprecher des mexikanischen Standard-Spanischen durchaus die Varietät z.B. eines Argentiniers von der eines Otomí oder anderen Indoamerikaners unter dem Gesichtspunkt der L₂-Herkunft bzw. autochthoner Herkunft unterscheiden kann. Unter diesem Gesichtspunkt ist es vielversprechend, diese Alltagskriterien, die normalen Sprechern zur Verfügung stehen, auch linguistisch zu charakterisieren. Obwohl solche Varietäten strukturell sehr viel mit anderen L₂-Varietäten, wie z.B. dem Spanischen eines Deutschen, französischen oder anderen ausländischen Muttersprachlers zu tun haben, sind sie soziolinguistisch völlig anders zu sehen. Es handelt sich hierbei nämlich um einerseits massenhafte und andererseits regional situierbare L₂-Varietäten. Noch entscheidender ist u.E. jedoch der Umstand, daß die Sprecher in den politischen Staatsverband integriert sind (ungeachtet ihrer realen Diskriminierung) und auch einen Legitimitätsanspruch als echte Glieder dieses Staates haben, und nicht etwa nur temporäre Immigranten oder Touristen u.ä. sind, deren Verfassungstatus ein völliger anderer ist. In diesem Sinne können wir das Otomí-Spanische als ethnischen Dialekt ansehen.

2.2.7. Identitätsaspekte des ethnischen Dialekts

Wir haben einerseits gesehen, daß die Merkmale des ethnischen Dialektes sich offenbar am besten durch interimssprachliche Konzepte erklären lassen. Andererseits ist es unzweifelhaft, daß die Merkmale des Otomí-Spanischen (und noch mehr des "Español revuelto", für das das hier Gesagte deswegen in noch größerem Maße gilt) in der Interaktion von Sprechern des regionalen und nationalen Standardspanischen wahrgenommen werden.

Der ethnische Dialekt funktioniert für diese Rezipienten als Symbol für die ethnische Zugehörigkeit dessen, der diesen Dialekt spricht. Obwohl einige Symbole der ethnischen Zugehörigkeit wie Kleidung inzwischen nicht mehr auf ihre Träger als Otomíes schließen lassen, sind sie - wenn sie nicht sowieso Otomí sprechen - als

Sprecher durch ihren ethnischen Dialekt erkennbar. Es ist aber wichtig, festzuhalten, daß diese Merkmale nicht dem gesteuerten Einsatz des Sprechers unterliegen, sondern daß er ihnen eher ausgeliefert ist. Deshalb wäre es für den derzeitigen Stand sicher nicht angebracht, diese Merkmale als von den Otomíes als Ethnizitätsmerkmale zur Selbsterkennung und zur Symbolisierung der Gruppenkohäsion produziert, und das hieße mehr oder weniger intentional eingesetzt, definieren zu wollen. Das heißt natürlich nicht, daß es nicht einmal dazu kommen könnte. Wir müssen also sehr genau unterscheiden, was wir meinen, wenn wir von sprachlichen Merkmalen der Ethnizität sprechen. Die Art der Merkmale allein gibt uns hier noch nicht genug Hinweise. Entscheidend ist, wie und für wen die Merkmale die Symbolfunktion ausüben. Wir unterscheiden:

1. a) Unbewußte und der Steuerung des Produzenten entzogene Merkmale, d.h. er kann nicht anders als diese Merkmale zu produzieren.
- b) Bewußter und gesteuerter Einsatz der Merkmale. Die Variation erfolgt nach Situation und Funktion.
2. a) Das Merkmal hat eine Funktion für den Rezipienten der anderen ethnischen Gruppe.
- b) Das Merkmal hat eine Funktion für den Rezipienten der eigenen ethnischen Gruppe.

Diese vier Faktoren können miteinander kombiniert werden. Für die hier thematisierten Merkmale käme dann der Typ in Frage, der durch die Kombination von 1a und 2a entsteht.

Sierra (1987) sieht jedoch im Valle del Mezquital auch die Möglichkeit des Typs, der durch die Kombination von 1b und 2b entsteht, gegeben. "Einflüsse" aus dem Otomí in spanischen Diskursen im intraethnischen Gebrauch signalisieren ethnische Zugehörigkeit, ja sie spricht sogar davon, daß es auf pragmatischer Ebene alltägliche Prozesse und Mechanismen gebe, "mediante los cuales se construye y se reproduce la identidad comunal" (Sierra 1987: 74).

Als Merkmale dafür gelten für sie solche auf pragmatischer und textueller Ebene:

"La condición étnica en lo que al lenguaje se refiere, no se da únicamente por la competencia en la lengua indígena, es también clave la utilización discursiva de patrones culturales en los cuales se enmarca una identidad étnica y comunal" (Sierra 1987: 81)

Unter dem diskursiven Gebrauch kultureller Muster versteht sie (leider führt sie keine Belege auf):

"Saber hablar, argumentar, persuadir, informar, saludar o tomar la palabra conforme a las normas comunales, tomando en cuenta los contenidos implícitos conocidos y valorados por el grupo, pero también el saber cuándo usar una u otra lengua o sea, el reconocer los espacios legítimos de su utilización" (Sierra 1987: 81)

Wir bezweifeln nicht, daß es solche kulturellen Muster gibt, und es ist sehr wahrscheinlich, daß sie sich im Falle des Gebrauchs der dominierenden anderen Sprache ebenfalls in der Form pragmatischer "Interferenzen" äußern. Es ist sogar anzunehmen, daß diese pragmatischen Interferenzen, weil sie weniger bewußt sind, dauerhafter den Gebrauch des Spanischen durchdringen. Aber ist das schon Krite-

rium genug, die Perspektive einfach umzukehren und diese Merkmale zu Mechanismen der Bildung einer kommunalen Identität zu erklären? Uns scheinen die Begriffe Zugehörigkeit und unbewußtes Erkennungsmerkmal auch für diese Aspekte des Gebrauchs des Spanischen adäquater, weil die otomitischen Sprecher des Spanischen in intrakommunalen Situationen wohl nicht anders können, als ihr implizites Wissen auch einzusetzen. Und der von außen kommende, der dieses Wissen nicht hat - abgesehen davon, daß es sich dann schon nicht mehr um eine intrakommunale Situation handelt - kann nicht viel anders, als seinem Nicht-Wissen gemäß sprachlich zu handeln. Die Steuerung beherrschen wohl derzeit nur wenige Individuen, vielleicht einige Lehrer und andere Re-migranten, die tatsächlich beide Wissenshintergründe und Normensysteme internalisiert haben und imstande sind, diese nun strategisch, funktions- und situationsadäquat einzusetzen.

Wichtig ist, daß man auch diese, wie wir sie global nennen, pragmatischen sprachlichen Merkmale der Ethnizität als Teile des ethnischen Dialektes auffassen muß. Aber ihre Durchsetzung als intentionale *ethnic speech markers* hängt ganz von der Entwicklung des globalen Verhältnisses des Spanischen zum Otomí in der Region ab. Möglicherweise kann sich in der langfristigen Entwicklung ein unterschiedlicher Verlauf für phonetisch-grammatikalische und für pragmatische Einflüsse aus dem Otomí in deren Spanisch ergeben. All dies hängt aber von sprachplanerischen Maßnahmen und von der Art der zukünftigen ökonomischen Integration, die auch sprachliche Kontakte noch verstärken werden, ab.

Ob sich also die genannten Merkmale des Otomí-Spanischen erhalten, d.h. ob auch die kommende Generation diesen Dialekt übernimmt oder noch stärker zum Standard-Spanischen tendiert, entscheidet sich im Kräftefeld zwischen Otomí und Spanisch: Bleibt Otomí die erste Sprache und Spanisch die zweite oder verdrängt das Spanische das Otomí? Wird die Castellanisierung in der Schule nicht nur intensiver, sondern - aus der Sicht des Spanischen - qualitativ besser? Wird durch zunehmende Integration der Otomies in spanisch-sprechende Arbeitskontexte die Konfrontation mit dem Standard-Spanischen stärker und vor allem an derartigen Orten die Stigmatisierung des ethnischen Dialekts stärker? Kann sich der ethnische Dialekt nur in den ruralen Gebieten, die relativ abgeschirmt sind, halten?

Wird die Notwendigkeit, sich als besondere ethnische Gruppe auch durch Merkmale im Gebrauch der nicht ethnisch-spezifischen Sprache, dem Spanischen, zu kennzeichnen, weiterhin bestehen oder sogar verstärkt auftreten? Oder wird sie abnehmen, weil man sich nicht mehr als spezifisch otomitisch definieren will? Viele Handlungsweisen in sprachlicher und sozialer Hinsicht deuten auf einen zunehmenden Assimilationswillen hin, der sich allerdings sehr an materiellen Verbesserungen orientiert, aber nicht unbedingt die dahinter liegenden Normen und Werte meint. Die Analyse der Konversationsgespräche hat dies m.E. sehr deutlich zeigen können. Wie ein okzidentales Sprechen von und über Zeit eine dahinterliegende, noch stark unangefochtene traditionelle Zeitorientierung nur äußerlich verdeckt, werden wir im folgenden Kapitel zeigen. Die sichtbaren Assimilationsphänomene lassen also *keineswegs* auf einen klaren, bewußten und alle Konsequenzen erkennenden Assimilationswillen schließen. Und das bedeutet, daß noch Umschwünge möglich, wenn auch nach der derzeitigen Lage kaum wahrscheinlich sind.

Sicher könnte man vermuten, daß der derzeit sichtbare Verlauf zu Situationen wie in den USA führt, wo diese Phänomene bei Puertoricanern und Schwarzen be-

schrieben worden sind, wo sich quasi *nach* erfolgter Assimilation eine *neue Ethnizität* in der Produktion von ethnischen Symbolen Raum verschafft hat. Aber die rassistischen und ökonomischen Faktoren sind in Mexiko keineswegs gleichartig, so daß auch die Entwicklung nicht in dieselbe Richtung gehen muß.

2.3 Semantische Merkmale des Otomí-Spanischen am Beispiel der Zeitbegriffe.

Inwieweit impliziert die Tatsache, daß man eine fremde Sprache übernimmt und sie spricht, daß man auch die in dieser Sprache niedergelegten Weltansichten übernimmt und nach diesen Kategorien die Welt kategorial zerschneidet und erfaßt? Inwieweit ist also die Übernahme einer anderen Sprache auch die Übernahme eines von der anderen Sprache nahegelegten, kognitiven Instrumentariums, mit dem man die Welt nun anders als "vorher" begreift und dementsprechend sich auch anders in und zur Welt verhält?

Diese Fragen implizieren die Hypothese, daß mit der Übernahme von Sprache bzw. gar schon mit dem Sprechen einer Sprache nicht nur deren andere äußere Form, ihr Schall und ihre morphosyntaktische Gestalt übernommen würden, sondern auch die spezifischen Inhalte oder die innere Form. In der allbekannten Diskussion der Sapir-Whorf-Hypothese (vgl. den neuen Forschungsbericht von Hill (1988)) wurde - gerade am Beispiel der verbalen Tempuskategorien - das Problem erörtert, inwieweit im Rahmen eines sprachlichen Relativismus die einzelnen Sprachen und die in ihnen vorhandenen spezifischen Kategorisierungen der Welt, und besonders eben der Sicht der Zeitabläufe, das Denken der Sprecher *determinieren* und damit die Mentalität und das Verhalten bestimmen (Whorf 1956, Gipper 1976, Malotki 1983). Diese von Humboldt ausgehende, aber - wie Coseriu (1988) sagt - von Whorf ad absurdum geführte Hypothese kann in ihrer *extremen* Form nicht bestätigt werden. Trotzdem ist die Kategorisierung der Welt durch die sprachlichen Kategorien eine zentrale sprachtheoretische Annahme.

Nach ihrem weitgreifenden Forschungsbericht stellt Hill (1988: 30 f.) zwar fest, daß einerseits die Kategorisierungen der lexikalischen Domänen der Verwandtschaftsterminologie, Farbkategorien, biologischer Taxonomien und Wörtern zur Bezeichnung der Persönlichkeit und Emotionalität gar nicht so sehr zwischen den Sprachen variieren, wie man vielleicht annehmen könnte, daß es aber eine Korrelation zwischen Sprachgebrauch und Weltansicht gibt,¹³

"which is the result of historical interchange between the secondary rationalization (Boas) or reification of linguistic patterning and reification processes in other components of world view. These coherent systems of reification clearly do have the power to shape our 'habitual thought and behavior.'" (Hill 1988: 31).

Die Diskussion dieses Problems wurde häufig um die Frage der Determiniertheit des Denkens durch Sprache und im Rahmen der Frage der Übersetzbarkeit von di-

13 Es sei hier zur Illustration auf die schöne Studie zur Rolle der Metapher von Lakoff/Johnson (1980) verwiesen.

vergiehenden Kategorisierungen geführt. Dabei standen die grammatikalisierten Zeitphänomene im Zentrum der Diskussion (Whorfs Tempus-Aspekt-Lehre des Hopi).

Im folgenden möchten wir dem Problem nachgehen, wie sich im Sprachkontakt, und zwar in der Phase der Bilingualität, unterschiedliche kognitive Zeitwahrnehmungen bedingt durch unterschiedliche Phasen (und Systeme) gesellschaftlicher Organisation sprachlich bemerkbar machen, d.h. inwieweit beim Gebrauch der neuen Sprache die "neuen" Inhalte gelernt werden und wie sich die "alten" Inhalte dazu verhalten: Ob sie verdrängt werden oder weiterhin als spezifisch ethnische Bedeutungen in den neuen Wörtern weiterleben. Es geht bei dieser Perspektive also nicht darum festzustellen, ob beim Sprachkontakt die eine oder die andere Sprache gesprochen wird, sondern darum, welche Qualität eine Sprache dadurch, daß sie von einer anderen Ethnie gesprochen wird, annimmt.¹⁴ Die Frage ist dabei, ob in den vielen natürlichen Situationen des L₂-Erwerbes, in denen auf eine tiefere explizite kognitive Reflexion über Sprache seitens der Lerner verzichtet wird, nicht häufig durchaus etwas vorliegt, was dem weiter oben dargestellten Wortbegriff Humboldts in gewisser Weise widerspricht.

Wir möchten im folgenden am Beispiel der Zeitorientierung zeigen, daß sich die Otomíes im Wesentlichen noch an einer *traditionellen, aufgabenbezogenen* Zeitvorstellung orientieren, daß sie aber gleichzeitig im Spanischen über die Zeitpunkte, Zeitdauer und Zeitintervalle so reden, als ob sie sich schon an der *okzidental abstrakten*, d.h. durch feste, willkürliche Zeiteinteilungen der durch das Zeitmeßinstrument Uhr geprägten Zeit orientieren würden.¹⁵

Ein struktural-semantisches Vorgehen zur Analyse der Wortbedeutungen kann uns in diesem Zusammenhang nicht viel weiterhelfen. In der neueren Diskussion um die Bedeutung sprachlicher Zeichen wird dem enzyklopädischen Wissen gegenüber den oppositionellen Bedeutungsmerkmalen zunehmend an Relevanz zugemessen. Eco (1985: 77-132) vertritt dezidiert die Position, daß eine neue Semantik aufgrund von Enzyklopädie und Weltwissen (und phänomenologischer Erfahrung) nötig ist (S. 114).

Schlieben-Lange (1983: 20) schlägt ebenfalls vor, die Beschreibung von Sprachbedeutungen durch eine Beschreibung der Wissensbestände zu ersetzen. Innerhalb einer solchen Perspektive ist hier also zu zeigen, daß sich beim Sprachkontakt innerhalb desselben Ausdrucks bei möglicherweise durchaus gleichen oppositionellen Bedeutungen auf der Systemebene, unterschiedliche Wissensbestände in den Worten bei unterschiedlichen Sprechern ansammeln. Die Analyse dieser Semantik der Wissensbestände muß durch andere Verfahren geleistet werden als sie in der strukturalistischen Semanalyse verwendet wurden. Wir wollen hier versuchen, mittels der Form des *Interviews*¹⁶ innerhalb des Sachfeldes der Zeitkategorien und des Umgan-

14 Auch für die Kreolistik bewertet Mühlhäusler (1986: 230) es als einen Fortschritt, neuerdings nicht mehr nur Belege aufzuspüren, sondern deren Bedeutungsveränderungen nachzugehen.

15 Zu dieser Unterscheidung vgl. François (1987). Darin werden in Auseinandersetzung mit Elias (1984) und Thompson (1980) diese beiden in der Entwicklung der Zivilisationen wichtigen Zeitorientierungen herausgearbeitet.

16 Wir stützen uns dabei streckenweise auf die Analyse desselben Interviews, das François (1987: 138 ff.) durchgeführt hat. Wir konzentrieren uns dabei jedoch auf die sprachwissenschaftlich relevanten Aspekte der Problematik.

ges mit der Zeit im täglichen Leben der lebenspraktischen Zeitorientierung und den ethnischen Bedeutungen qua ethnisch- und entwicklungsspezifischer Wissensbestände und Relevanzen nachzugehen. Hier wird sich eine Differenz auf tun, wie einerseits über die Zeit geredet wird, und wie Zeitintervalle, Zeitpunkte und Dauer von Handlungen bezeichnet werden, und wie andererseits Zeitorientierung real geschieht.

Hier wird sich erstens zeigen, daß man mit der Erhebungsmethode des Interviews, das in Gesprächsform, durch Nachfragen und durch die Möglichkeit des Ansprechens auch eher "privater" Aspekte, das man aber nur einer Vertrauen genießenden Person gibt, mehr elizitieren kann als durch quantitativ befriedigendere, aber in der Qualität oberflächlichere Erhebungsmethoden. Zweitens wird sich zeigen, daß auch die Methode der Beobachtung selbst kaum durchführbar gewesen wäre. Diese Methode hätte alleine v.a. nicht den Sinn, die Motivationen, die Bedeutung der Wörter und die Begründungen des Handelns, d.h. nicht die Divergenz von konventioneller und ethnischer Bedeutung eruieren können.

Nach diesen Interviews werden wir den Instanzen der Zeitassimilation durch teilnehmende Beobachtung nachgehen.

Interviewt wurde ein ca. 38jähriger Familienvater, der seinen Lebensunterhalt dadurch bestreitet, daß er "estropajos", Seile u.a. herstellt, die er dann in der weiteren Umgebung, entweder auf dem zentralen Markt in Ixmiquilpan, oder direkt an weiterverkaufende Geschäfte in der Umgebung verkauft. Wie bei anderen auch ist seine eigene Berufsbezeichnung 'comerciante', nicht etwa 'artesano' oder 'campesino'. Er hat zu dem Zeitpunkt des Interviews fünf Kinder, von denen vier schulpflichtig sind. Seine Frau, die nur Otomí spricht, verrichtet die üblichen Tätigkeiten im Haus und beim Weiden der Ziegen. Sowohl die Frau wie die Kinder helfen, wenn möglich bei der Herstellung der genannten Produkte.

Im Interview gibt der Familienvater sowohl seinen als auch den Tagesverlauf seiner Familie ganz in Zeitkategorien der okzidental abstrakten Uhrzeit an:

Aufstehen:

"sea que se levanta uno, por decir la sei, la seis" (V-MEZ 60A, B1)

Frühstück:

"de las ocho a las nueve, a veces hasta las diez empieza uno a almorzar" (V-MEZ 60A, B3)

Sogar die Rückkehr seiner Frau von der Weide ist uhrzeitlich genau anzugeben:

"que por lo meno a la cinco de la tarde ya puede estar en casa para preparar" (V-MEZ 60A, B5)

Das Schlafengehen ist zwar variabel, aber ebenfalls in Kategorien der Uhrzeit bestimmbar:

"a vec(es) acuesta uno a las ocho, a las nueve" (V-MEZ 60A, B7)

Der zeitliche Tagesverlauf ist anders an Tagen, an denen er seine Produkte in der weiteren Umgebung direkt an Geschäfte verkauft; dann gilt:

"sale uno a vender estropajo, entonces este ...se va uno a las cinco de la mañana" (V-MEZ 60A, B8)

Ein wichtiger, tatsächlich von einer Uhr bestimmter Zeitpunkt gilt für die Schulkinder:

"porque los niños se van a las a las nueve" (V-MEZ 60A, B14)

Die Schule ist übrigens eine der wenigen, wenn nicht die einzige Institution am Ort, die einen nach Uhrzeit geregelten Verlauf nimmt, mit pünktlich definiertem Beginn und einer rigiden Stundeneinteilung. Der zeit-assimilierende Charakter der Schule kommt auch darin zum Ausdruck, daß eine wichtige Handlung der Lehrer zu Beginn eines jeden Schultages das Anschreiben des Datums ist, das die Kinder als allererstes in ihr Heft übertragen.

Nicht nur Zeitpunkte, auch Zeitintervalle werden in Kategorien der abstrakten okzidentalten Uhrzeit angegeben. Das Frühstück dauert "una hora" (V-MEZ 60A, B5) und die Dauer der Herstellung eines Seiles gibt er mit "quince minutos" pro 5 m Seil (V-MEZ 60B, B3) an.

All das entspricht unserem eigenen Reden über zeitliche Aspekte von Handlungen und wäre nicht weiter verwunderlich, wenn der Interviewte nicht gleichzeitig angeben würde, daß er gar keine Uhr hat, und daß auch im Dorf keine - wie sonst an vielen Orten - anderen akustischen Zeitzeichen durch Kirchglocken, Fabriksirenen o.ä. gegeben werden, die immerhin eine grobe Zeiteinteilung und Synchronisierung von Handlungen erlauben würden.

Dieser Befund soll hier problematisiert werden: Wie kann jemand, der keine Uhr hat, und offensichtlich auch nie besessen hat, seine Handlungen "nach diesem Zeitmaßstab" überhaupt und dann noch so genau situieren? Für eine derartige Situierung gehört sowohl zum mehr oder weniger genauen Messen, als auch - noch wichtiger - zur Orientierung daran, zum Vermögen solche Zeitkategorien überhaupt zu verwenden und sie als relevant für sich internalisiert zu haben, doch genau dieser Zeitmaßstab. Man muß diesen Zeitmaßstab auch in gewissem Maße verinnerlicht haben, um darin zu denken. Die Einheit der Stunde z.B., die offenbar keine Entsprechung in natürlichen Rhythmen hat, kann offenbar nur dadurch intuitiv gelernt und internalisiert werden, indem charakteristische Handlungsabläufe mit diesem Intervall vielfach verglichen werden, so daß man so etwas wie eine innere Uhr entwickeln kann. Andererseits ist ziemlich gewiß: Die Art der ökonomischen Tätigkeit im Dorf erfordert - mit Ausnahme der Schule - keine systematische Regulierung und Synchronisierung der Handlungen und damit einen allgemein verbindlichen abstrakten Zeitmaßstab, da jeder für sich arbeitet. Versammlungen am Abend oder die gemeinsame Arbeit bei der "faena", der kommunalen Gemeinschaftsarbeit, bilden hier eine Ausnahme. Aber alle teilnehmende Beobachtung hat gezeigt, daß es hier sehr tolerante Vorstellungen von Zeitpunkten gibt. Andere, natürliche Zeitmaßstäbe wären und sind tatsächlich völlig ausreichend. Eine Möglichkeit der Erklärung dieser verbalen Exaktheit und Orientierung an der Uhrzeit könnte auch daran liegen, daß sich der Interviewte an den für den Interviewer gültigen Zeitkategorien orientiert, und ihm so "hilft", den Tagesablauf zu verstehen, indem er ihn in das für ihn gültige System einordnet, daß aber die im Sprechen über den Tagesablauf verwendeten Kategorien für ihn selbst keine Bedeutung haben bzw. im Otomí in eine andere verbale Kategorie gebracht würden.

Insofern ist es eine zentrale Aussage, daß der Interviewte gleichzeitig bekennt, daß er diese Zeitpunkte nur ungefähr bestimmen kann, und daß er sich offenbar tatsächlich an natürlichen Ereignissen zur Zeitbestimmung orientiert:

F. "¿Cómo sabe que son las seis, no tiene reloj o algo así?"

"bueno este ... algunos tiene reloj, pero nosotros no" (V-MEZ 60A, B2)
und weiter:

F. "¿Cómo sabe qué hora es?"

A. "el tiempo ... que ya esté la luz (apareciendo?, unverst.) entonces uno . este . más o menos se imagina la hora" (V-MEZ 60A, B2)

Im Interview wird dann immer deutlicher, daß die Art der sprachlichen Fassung nicht der realen Zeitorientierung entspricht. Zu sagen, man steht z.B. um 7 Uhr auf, ist eine zeitlich präzise Angabe mit Mitteln eines Zeitmaßstabes, der wissentlich gar nicht als verbindlich gilt, und auch nicht angewandt wird:

"no es una hora, digamos, este ... pues que le (unverst.) correcta, sino (...)" (V-MEZ 60A, B3)

Weitere Passagen des Interviews zeigen (vgl. François 1987), daß in der Zeitorientierung nicht abstrakte Zeitpunkte und Zeitdauer dem Lebensablauf übergestülpt werden, sondern daß die jahreszeitlichen Naturveränderungen, die intrinsische Dauer von Tätigkeiten, die Abhängigkeit der Tätigkeiten der Frau von solcher Dauer den wirklichen Rhythmus eines Tages bestimmen.

Man frühstückt nicht um 7, 8 oder 9 Uhr, sondern wenn die Tätigkeiten zur Zubereitung des Frühstücks beendet sind. Das erscheint im ersten Moment eine triviale Aussage zu sein. Man muß sich jedoch vergegenwärtigen, daß in den okzidental- und wie François zeigt, heute bürgerlich bestimmten - Zeitorientierungen dies tatsächlich nicht mehr so ist, denn der Orientierungspunkt ist da der festgelegte Beginn einer Berufstätigkeit etwa um 7 Uhr und entsprechend ist dann alle Aufstehenszeit, Vorbereitungs- und Frühstückszeit von diesem Fixpunkt abgeleitet¹⁷, denn man steht dann mit dem die Dauer der Vorbereitungen kalkulierenden Abstand zu diesem Fixpunkt auf, d.h. man mißt wirklich den Ablauf der Tätigkeiten, damit man "rechtzeitig" aufsteht und "rechtzeitig", d.h. pünktlich zur Stelle ist.

Im Laufe der Befragung steht dann eine sprachliche Erfassung der Tätigkeiten in anderen Zeitkategorien auch in eindeutiger Konkurrenz zur uhrzeitlichen Formulierung. Die Tätigkeiten werden in sich relativ "gezeitet"¹⁸ und ins Verhältnis zu anderen Handlungen gesetzt.

Die Frau des Interviewten steht dann nicht mehr um 5 Uhr auf, sondern in Relation zu seiner Aufstehzeit. Und die Kalkulation, die nach dem von der Schule im Dorf eingeführten okzidental- Zeiteinteilungsplan notwendig wäre, klappt auch manchmal nicht:

"en la mera verdad este ... en tiempo de clase ella (die Frau) se levanta primera" (V-MEZ 60A, B14)

17 Natürlich gibt es auch in der modernen okzidental- Kultur noch Nischen, in denen dies nicht so gilt, und es gibt auch Aufweichungen durch die "flexible Arbeitszeitordnung", allerdings nur in einigen Bereichen und mit klaren Grenzen.

18 Wir rekurrieren mit dem Neologismus eines Verbs "zeiten" auf einen Begriffsvorschlag des Soziologen Norbert Elias (1984).

"porque hay que ir al molino, hay que poner café y después después del molino hay que este .. hacer la comida, echar las tortillas y appena a vec(es) no no va el tiempo muy bien para que coman los niños" (V-MEZ 60A, B14)

Oder solange das Frühstück nicht fertig ist, wird eben noch gearbeitet:

"hacer algo mientras que la señora o alguna muchacha prepara algo" (V-MEZ 60A, B3)

Gearbeitet wird dann nicht ein Quantum von 8 Stunden, oder von 8 bis 12 Uhr und von 13 bis 17 Uhr, sondern die Arbeitszeit hängt auch etwas von Lust und Laune ab:

"y en la tarde pues . cena uno y si . pss tiene uno digamos . este . gana o de hacer otra poquito estropajo, entonces hace estropajo." (V-MEZ 60A, B6)

Bei der Befragung zur zeitlichen Quantifizierung der Herstellung der zum Verkauf hergestellten Produkte, die im okzidental Ökonomiesystem (neben den Materialkosten) weitgehend auf der Basis der Aufwendung von Zeit berechnet wird, zeigt sich deutlich, daß auch in diesem Bereich, obwohl dies eine Grundlage zur Kalkulation des Verkaufspreises sein könnte, gerade kein Gebrauch von dieser Art des Zeitmaßstabes gemacht wird. Auf die Frage nach der Dauer des Kämmens der Faser z.B. antwortet er relativ zur Menge der Faser, nicht umgerechnet auf eine feste Quantität der Endprodukte; hier sind dann sehr vage Zeitangaben vorherrschend:

"bueno prácticamente la peinada depende de la cantidad de lazo que va hacer (...) si es mucho, entonces se dedica uno todo el día (V-MEZ 60B, B2)

Oder die Zeit zum Winden eines Seiles wird eher in Schwierigkeitsgraden kategorisiert denn als genaue Dauer:

"la hilada ps es poco ... fácil y rápido porque ya no más es cosa de hilar (...) de lo se ocupa en un día" (V-MEZ 60B, B3)

Die Festlegung der Arbeitszeit pro Produkt in Minuten ist ihm offenbar eine fremde Vorstellung, sie gelingt erst als Kalkulation, die mit Hilfe des Interviewers durchgeführt wird.

Man kann aus diesen Beispielen entnehmen, daß die hier herrschende Art der Ökonomie des selbstgesteuerten Arbeitens, der selbständigen Entscheidung, des Arbeitsplatzes im eigenen Haus bzw. in der näheren Umgebung eine Synchronisation der Handlungen nur mit der Familie wegen der Essenszeiten nötig macht. Diese Synchronisation ist so vage, daß eine Orientierung an natürlichen Ereignissen, wie Sonnenstand u.ä. durchaus ausreichend ist und auch neben anderen Abhängigkeiten tatsächlich den Zeitmaßstab ausmacht. Es darf nicht übersehen werden, daß dabei auch immer "Wartezeit" produziert wird, die Ruhephasen und Phasen zur Kommunikation erlaubt.

Trotzdem dringt mit der hispanischen Kultur immer mehr eine neue Art der Zeitmessung und Zeitorientierung ein.¹⁹ Dabei ist eine interessante Asynchronie zur sprachlichen Ebene festzustellen: Im Reden über Zeit werden Zeitkategorien verwendet, die in der täglichen Praxis noch gar keine oder nur in eingeschränkten Be-

19 Die kalendrische Zeitmessung ist zwar in der heute gültigen Form ein hispanisch-okzidentaler Import, aber bekannterweise hatten die präkolumbianischen Kulturen ebenfalls ein exzellentes Kalendersystem.

reichen eine Rolle spielen; das Reden über Zeit ist dem Denken und der Orientierung an diesen Zeitkategorien ein Stück voraus (wenn man diese entwicklungs euphorische Metapher hier gelten lassen will). Oder anders ausgedrückt: Dem modernen, okzidental geprägten Reden von Zeit entspricht in der Zeitstrukturierung des Familienalltags und der Errechnung von Arbeitszeit zur Kalkulation des Preises nicht das diesem eigentümliche Denken, sondern es herrscht weiterhin ein der traditionellen Otomí-Kultur und der ruralen, eigenständigen Lebensweise verpflichtetes Denken. Die genauen Angaben von Uhrzeiten erweisen sich aus referenzsemantischer Sicht als Überpräzision, aus einer "entwicklungspolitischen Sicht" als Bluff. Aus einer Sicht der Identität sind sie jedoch ein Beharren auf einer weniger entfremdeten Lebens- und Produktionsweise, ein Beharren auf der eigenen, angestammten Lebensweise und den sie bestimmenden bzw. von ihr bestimmten handlungsrelevanten Kategorien zur Erfassung der sozialen Welt. Dies ist auch kommunikations- und zeichentheoretisch von Interesse: denn ein Satz wie "Ich komme um 8 Uhr" hat dann eben nicht diese für uns übliche Bedeutung, sondern vielleicht die Bedeutung "Ich komme, wenn meine Arbeit getan ist, das ist nach dem okzidentalen Zeitsystem so eine gewisse Zeit nach dem Sonnenuntergang".²⁰ So ist also eine Kategorie der Zeit mit der Bedeutung einer anderen Zeitkategorie unterlegt. Die Otomíes haben so einen Teil ihres Zeiterfassungssystems in die spanische Sprache hinübergetragen, sie haben einen Teil ihres von ihnen geschaffenen Denk-Sprach-Systems gerettet und damit etwas, was von ihrer Kultur geschaffen worden ist, einen Teil von sich selbst.

Die Otomíes empfinden die okzidentale bzw. bürgerlich bestimmte Ausrichtung der Lebensführung an abstrakten Zeitmaßstäben dabei durchaus als unangenehm. Sie können auch die Herrschaftsbereiche der beiden Zeitregime klar benennen. In Interviews, die nicht thematisch auf Zeit ausgerichtet waren, sondern auf die Stadt-Land-Kontraste, führten zwei Informanten selbstinitiiert, d.h. ohne daß sie danach gefragt worden wären, die unterschiedliche Zeitorientierung in der Stadt und auf dem Land an:

"(Aquí en el pueblo ...) porque nosotros podemos permanecer aquí todo el año. podemos trabajar dos tres días cinco días toda la semana o dos veces a la semana (unverst.) en cambio en la ciudad este. ahí tenemos que trabajar puntual. llegar a la hora. y el día que no trabajamos dos tres días. de comer. se nos acaba el dinero y ya. porque no hay por pasajes que no hay pa comer hasta ahí. en cambio aquí nó pues aquí dejamos dos tres días y pero así tenemos poco. pues son es la venta aquí." (S 10, V-Mez 9:2, 278 f.)

Und ein anderer Informant stimmt diesem bezüglich der sozialen Zeitkategorien Pünktlichkeit, Eile, Hetze und geregelter Zeitrhythmen zu:

"Mientras que aquí (en el pueblo) pues nó. como dice el companero. hay días que trabajamos y hay días que estamos sin trabajo. verdad. pero no tenemos. e apuros." (S 11, V-Mez 9:2, 278 f.)

Interessant ist hier, daß in beiden Stellungnahmen das Verhältnis der täglichen Arbeit pro Woche gegenüber der Möglichkeit, an einem Tag nicht zu arbeiten, mit

20 In gewisser Weise stellt dies im mexikanischen Kontext kein so großes Problem dar, weil in bestimmten Bereichen des privaten Lebens diese letztere Bedeutung oft auch gilt.

Zeitkategorien in Verbindung gebracht wird, die eigentlich etwas anderes meinen, nämlich einmal "Pünktlichkeit" ("podemos trabajar (...) dos veces a la semana en cambio en la ciudad este ahí tenemos que trabajar puntual") und dann "Eile" bzw. "Hetze" (hay días que estamos sin trabajo. verdad. pero no tenemos. e apuros").

Daran sieht man auch, daß der Begriff 'puntualidad' zwar im Wortschatz der bilingualen Otomíes vorhanden ist, aber offenbar einen weiteren Bedeutungsumfang hat als im Spanischen. Pünktlichkeit impliziert offenbar auch geregelte Arbeitstagesrhythmen, nicht nur Synchronisierung von Handlungsanfängen und -enden usw. Der geregelte Rhythmus von Arbeitstagen mit der gleichzeitigen Verpflichtung, diesen Rhythmus auch einzuhalten, wird als Eile bzw. Hetze erfahren, so daß der ökonomisch-finanzielle Nachteil eines unregelmäßigen Arbeitsrhythmus in Tageseinheiten durch den Vorteil der zeitlichen Selbstbestimmung im Arbeitsrhythmus selbst und in der nicht an abstrakten Zeitpunkten notwendigen Synchronisierung von Arbeitsbeginn u.ä. kompensiert wird. Natürliche Zeitkategorien wie 'Tag' und durch die christliche Religion schon traditionelle Zeitkategorien wie 'Woche' sind in den Äußerungen dabei offenbar konform zu einem spanischen Bezeichnungsgegenstand.

Man sieht an diesem Beispiel, daß die kulturelle Assimilation sich auch in der Orientierung an einem sozial hervorgebrachten und im wesentlichen nach sozialen Kriterien organisierten Ordnungsinstrumentarium wie der Zeitkategorisierung (Elias 1984) manifestiert. So ist also der Kauf einer Uhr mehr als nur ein Kaufakt, es ist der potentielle Wille, sich nach diesem Zeitmaßstab zu orientieren, wenn auch anfangs oft nur Prestige Gründe für den Erwerb dieses Instrument maßgebend sind. Gleichzeitig ist eine Institution wie die Schule nicht nur eine Agentur der Kastilianisierung und der Vermittlung explizit definierter Lerninhalte, sondern in ihrer Struktur, in ihrer eigenen zeitlichen Organisation eine Sozialisations- und hier Assimilationsinstanz (der "heimliche Lehrplan").

Man lernt dort, über Verhältnisse in Kategorien zu sprechen, die diesen nicht angemessen sind, weil sie irrelevant sind, und übrigens eben auch gar nicht wirklich angewandt werden, sondern "Modernität" nur vorspiegeln.

Diese Analyse darf freilich nicht romantisierend oder gar primitivierend verstanden werden. Selbstverständlich gibt und gab es in Otomí-Dörfern auch traditionelle, zumindest nicht von der okzidental Produktionsweise determinierte Notwendigkeiten der zeitlichen Handlungssynchronisierung und der zeitlichen Planung. Man mag dabei an die auch von Elias (1984) als zentrales Beispiel der fachmännischen Vorhersage des günstigsten Termins für die Aussaat u.ä. denken oder an andere, die Affekte regulierende mythologische oder religiöse Vorstellungen. So muß z.B. bei den Otomíes derjenige, der zu Festen die Barbacoa (das Festessen) zubereitet, seine sexuellen Bedürfnisse zeitlich regulieren, da er die vorherige Nacht sexuell abstinert gewesen sein muß, da sonst das Fleisch nicht richtig gart. Die Beauftragung muß dementsprechend einige Tage vorher erfolgen.

Reinlichkeitsvorstellungen verbieten auch bestimmte religiöse Handlungen und erfordern eine zeitliche Planung. Ein *Pastor* oder *Laie*, der am Gottesdienst eine offizielle Funktion einnehmen will, muß ebenfalls vorher sexuell abstinert sein. Diese Zeitplanungen operieren jedoch mit den natürlichen Zeitkategorien des Tages.

Gleichzeitig darf nicht außer Acht gelassen werden, daß sich immer mehr tatsächlich auch okzidental geprägte Strukturen bilden, die dann auch im Laufe der Entwicklung zu einer wirklichen Orientierung an der okzidental Zeitorientierung

führen. Auch in den Otomí-Dörfern des Valle del Mezquital besteht heute in einigen Bereichen die Notwendigkeit, sich zeitlich abzustimmen, die Handlungen so zu synchronisieren, daß es keine Reibungsverluste gibt, z.T. wenn sich eine größere Gruppe von Menschen versammeln will. Diese Terminfestlegungen geschehen zum Teil bereits nach dem okzidental Zeitmaßstab, aber nicht generell.

Bei der Analyse der Konversationsgespräche stellten wir fest, daß beim Endritual der *Pastor* darauf drängt, daß die Eingeladenen eine feste Zusage geben. Dazu gehörte die Angabe des Termins, wann der Gottesdienst, zu dem man kommen soll, stattfindet. In V-MEZ 46/2 sieht das in einer ersten Phase so aus:

gra topa hēni pa ndomingo, ndomingo / los esperamos para el domingo, el domingo

Diese Einladung erfolgt mehrmals in Varianten und ebenfalls die entsprechende Einwilligung. Es bleibt dabei jeweils vorerst bei der Zeitangabe des Tages. Aber nach diesen mehrmaligen vagen Einwilligungen, quasi als Merkmal der Ernsthaftigkeit der Einwilligung fragt die Besuchte nach der konkreten Uhrzeit:

Pues di pahe bubu y pues ora si que mas o menos te ma ora qui qui muntsi hu porque pa ja bu ge ra ora-a.

(¿Pues nos vamos para allá y pues ora si que más o menos qué hora se se reunen? porque para que así a la hora.)

Und er bekommt auch eine präzise Antwort nach dem Zeitmaßstab okzidentaler Herkunft:

nde nu nu ra muntsi las seis de la tarde para las ocho de la noche (pues la la la reunión es a las ...)

Wichtig ist hierbei, daß die Initiative zur uhrzeitlichen Präzision von den Besuchten ausgeht, und daß eine klare Antwort ohne Zögern möglich ist. D.h. diese Terminierung ist schon institutionell so geregelt, obwohl die Kirche unter dorfinfinter "Verwaltung" steht.

Bezeichnend ist weiterhin, daß bei allen Zeitangaben ein Sprachwechsel ins Spanische vorgenommen wird, einmal nur durch ein einziges Lexem (hora), dann aber durch längere syntaktische Einheiten. Das ist sicher eine nicht zu vernachlässigende Beobachtung, denn die Konversationsgespräche spielen sich - außer diesen Transfers - auf Otomí ab.

Nur einmal wird dieser Transfer aus dem Spanischen, was die Bezeichnung von Zeitphänomenen betrifft, nicht gemacht, nämlich als ganz am Ende der *Pastor* nochmals wiederholt:

las seis ya da mudi ra muntsi y pa nzunga hñato nxui ya ga pongu
(las seis ya empieza la reunión y para las ocho de la noche ya salimos.)

Wobei hier im ersten Fall mit *seis* ebenfalls ein Transfer ins Spanische vollzogen, dann aber mit (*n*)zunga hñato eine Otomí-Form gewählt wird.²¹

Teilweise unterschiedlich verläuft in dieser Phase das Konversationsgespräch V-MEZ 21. Auch hier geht die Initiative zur Präzisierung der Zeit vom Besuchten aus

21 Im Wörterbuch von Sinclair ist der gesamte Ausdruck (*n*)zungahñato aufgeführt als 'a las ocho horas', mit der grammatikalischen Angabe: intr. Verb. *hñato* ist das Zahlwort 'acht'. (*n*)zunga ist eine abgeleitete Form des intransitiven Verbs *nzuni*, das *marcar* (hora de reloj) oder 'läuten' bedeutet.